This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600107601L

Die

christliche Lehre

von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes

in ihrer

geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Ferdinand Christian Baur,

ordentl. Professor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen,
Ritter des Ordens der würtemb. Krone.

Zweiter Theil.

Das Dogma des Mittelalters.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.
1842.

110. c. 40.

BIBLIOTHECA BODLEIANA

Vorrede.

Ich habe in dieſem zweiten Theile die Geſchichte der Lehre von der Dreieinigkeit und Menſchwerdung Gottes, oder die Lehre von Gott nach dieſen beiden Seiten, in demſelben Umfang und auf dieſelbe Weiſe, wie ich dieſe Grundlehre des Chriſtenthums in dem erſten Theile dieſes Werkes zu behandeln angefangen habe, durch das Mittelalter hindurch bis zur Reformation fortgeführt.

Es gibt keine andere Periode der Geſchichte des chriſtlichen Dogma, als eben dieſe, in Anſehung welcher eine neue, auf die Quellen zurückgehende und umfaſſendere, Unterſuchung und Darſtellung weniger überflüſſig erſcheinen kann. Eine ſelbſtſtändige Bearbeitung der Geſchichte des chriſtlichen Dogma im Mittelalter iſt ſeit Cramer's bekanntem, ſchon vor mehr als fünfzig Jahren erſchienenen, Werke nicht mehr unternommen worden, und was die allgemeinen Lehrbücher über die Dogmengeſchichte, an welchen nun freilich neueſtens kein Mangel mehr iſt, hierüber enthalten, iſt, wie es großentheils ſchon die Natur der Sache mit ſich bringt, ſo allgemein und äuſſerlich gehalten, daß beinahe durch-

aus nur das längst Bekannte wiederholt wird. Auch für einzelne Partien der ältern Zeit dieser Periode haben neu entdeckte Quellen, wie namentlich in den reichhaltigen Sammlungen Angelo Mai's, erwünschte, für die historische Forschung noch nicht benüzte, Hülfsmittel dargeboten.

Demungeachtet würde ich die materielle Erweiterung, welche dieser Theil der Dogmengeschichte durch ein neues gründlicheres und mehr in das Einzelne eingehendes Werk erhält, für keinen sehr bedeutenden Gewinn halten können, wenn der Geschichtschreiber dieses Zeitraums es sich nicht zugleich zur Aufgabe macht, vom Begriffe des Dogma aus, in den Entwicklungsgang, welchen das Dogma in den verschiedenen Gestalten, in welchen es hier erscheint, durchlaufen hat, tiefer einzudringen. Nenne man, muß ich auch hier wiederholen, diese Behandlungsweise des Dogma, wie man will, was sie selbst will und bezweckt, ist in jedem Falle nichts Anderes, als das Eingehen in die Sache selbst, um zu ihrem klaren und bestimmten Begriff zu kommen. Da sie kein Interesse haben kann, dogmatische Fragen, deren Lösung die ganze Aufgabe der Geschichte ist, als schon gelöst vorauszusetzen, so scheut sie sich nicht, jedem Widerspruch, in welchen die Entwicklung des Dogma mit sich selbst kommt, nachzugehen und ihn mit aller Schärfe in's Auge zu fassen; sie will überhaupt nur die Sache nehmen, wie sie ist, und sich selbst nach ihren verschiedenen Seiten giebt, sofern sie zwar überall durch ihre immanente Wahrheit bestimmt wird, die verschie-

denen, in dem Begriffe an ſich enthaltenen, Momente aus ſich hervorgehen zu laſſen, aber ebenſo wenig auch das Einſeitige und Mangelhafte, das jeder zeitlichen Entwicklungsform anhängt, verbergen kann, was ja nur die ihr ebenſo immanente Negativität iſt, die ſie als das treibende Princip der Bewegung in ſich hat. Daß nur von dieſem Standpuncte aus Erſcheinungen der Dogmengeſchichte, welche man auch jezt noch gar zu ſehr mit dem alten Vorurtheil leerer Subtilitäten zu betrachten gewohnt iſt, ein neues reelleres Intereſſe gewinnen können, wird, wie ich hoffe, Jedem einleuchtend werden, der ſich die Mühe nimmt, auch ſolchen Abſchnitten des vorliegenden Bandes, wie namentlich über den Monophyſitismus und Adoptianismus, mit prüfender Aufmerkſamkeit zu folgen. Vor allem aber darf die Scholaſtik den gerechteſten Anſpruch darauf machen, aus keinem andern Geſichtspunct aufgefaßt und beurtheilt zu werden. Iſt man ſo einig darüber, alle jene Fragen und Probleme, mit welchen ſie ſich abmühte, als eine längſt abgemachte, in unendlicher Ferne hinter uns liegende Sache anzuſehen, ſo ſey man auch ſo billig, der großen Arbeit, welche der denkende Geiſt in ihr vollbracht hat, die ihr gebührende Anerkennung nicht zu verſagen, einer Arbeit, welche, ſoſehr wir nun über ihr zu ſtehen glauben mögen, doch nichts deſto weniger die nothwendige Vorausſezung war, ohne welche der Geiſt auf der ihm beſtimmten Bahn nie weiter hätte fortſchreiten können. Es war mein beſonderes Beſtreben, den Character der Scholaſtik in der großartigen

Bedeutung, die ſie als ein ſo eigenthümliches Moment des geiſtigen Entwicklungsproceſſes hat, ſo genau als möglich aufzufaſſen und darzuſtellen, und darum auch dem Einzelnen, das darüber nicht unbeachtet bleiben ſollte, ſeine nähere Beziehung zu dem Allgemeinen zu geben.

Daß das Ganze nicht ſchon mit dem zweiten, ſondern erſt dem dritten, wie ich hoffe, bald nachfolgenden Bande beendigt werden kann, muß ich bedauern, kann jedoch dagegen nur wünſchen, daß, was bei dieſer Erweiterung des Umfangs als Schuld mir ſelbſt zur Laſt fällt, um ſo mehr durch den Inhalt des Gegebenen aufgewogen werden möge.

Inhalt.

Seite

Uebergang von der ersten Periode zur zweiten . . . 3 — 4

Zweite Periode.

Erster Zeitraum.

Von der Synode in Chalcedon bis zum Anfang der Scholastik . . . . . 5 — 344

Einleitung . . . . . 5 — 12

Erster Abschnitt.

Die weitern Untersuchungen und Verhandlungen, besonders in der orientalisch-griechischen Kirche, über die Lehre von der Trinität und der Person Christi . 13 — 202

Erstes Kapitel.

Der Tritheismus und die Trinitätslehre überhaupt . 13 — 36

Zusammenhang des Tritheismus mit dem Monophysitismus . . . . . 13 — 14

Lehre des Joh. Philoponus . . . . . 14 — 19

Beurtheilung derselben . . . . . 19 — 23

Einfluß der aristotelischen Philosophie . . . 23 — 28

Streitigkeiten über den Tritheismus. Damianus 29 — 32

Erörterungen der Trinitätslehre in der lateinischen Kirche . . . . . 32 — 36

Zweites Kapitel.

	Seite
Der Monophyſitismus	37 — 96
Widerſpruch gegen das Symbol von Chalcedon	37 — 38
Henotikon des Kaiſers Zeno	38 — 41
Die dogmatiſche Differenz der beiden Hauptparteien	41 — 60
Lehre der Monophyſiten, Philoxenus und Severus	41 — 55
Lehre der orthodoxen Partei. Gelaſius I.	55 — 60
Beſondere Streitfragen	61 — 96
Theopaſchiten	61 — 72
Die Streitfrage der Aphthartodoketen und Phartolatren über den Leib Chriſti	72 — 82
Die Julianiſten, Severianer und Orthodoxen in ihrem Verhältniß zu einander	82 — 85
Die Aktiſteten und Ktiſtolatren	85 — 86
Die Agnoëten	87 — 92
Die Niobiten	92 — 95
Rückblick auf den Verlauf des Streits	95 — 96

Drittes Kapitel.

Der Monotheletismus	96 — 128
Anlaß und Anfang des Streits. Sophronius	96 — 100
Ekthesis	100 — 102
Typus	102 — 103
Synode im J. 680	103 — 105
Schwankendes dogmatiſches Bewußtſeyn. Lehre der Monotheleten	105 — 114
Die Argumente der Gegner der Monotheleten	114 — 117
Maximus und Pyrrhus	117 — 123
Das Hauptmoment des Streits	123 — 128

Viertes Kapitel.

Der Adoptianismus	129 — 159
Urſprung des Streits	129 — 130
Elipandus und Felix	130 — 133
Die Lehre der Adoptianer	133 — 144

Seite

Der von den Gegnern gemachte Vorwurf des Neſtorianismus . . . . . 144 — 146
Das Moment des Streits und die verſchiedenen Beurtheilungen deſſelben . . . . . 146 — 159

Fünftes Kapitel.

Die Lehre vom Ausgang des heiligen Geiſtes . . 159 — 175
Der Zuſammenhang der Streitfrage mit der Trinitätslehre und die Entſtehung einer Verſchiedenheit der Lehrweiſe . . . . . 159 — 166
Die Symbole . . . . . 167 — 172
Dogmatiſcher Differenzpunct . . . . 172 — 175

Sechstes Kapitel.

Johannes von Damaskus . . . . . 175 — 202
Bedeutung des Joh. von Damaskus . . . 175 — 176
Seine Lehre von Gott und der Trinität . . 176 — 183
Widerſtreit verſchiedener Elemente der Gottes-Idee 183 — 188
Lehre von der Perſon Chriſti . . . . 188 — 202
Spätere Dogmatiker der griechiſchen Kirche . . 202 — 203

Zweiter Abſchnitt.

Johannes Scotus Erigena, oder der Uebergang aus der orientaliſch-griechiſchen Kirche in die orientaliſch-germaniſche 203 — 344

Uebergang . . . . . 203 — 206

Erſtes Kapitel.

Die Lehre des Areopagiten Dionyſius von Gott und dem Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen . . . . . 207 — 263
Der ſpätere Platonismus. Plotinus . . . 207 — 208
Lehre des Areop. Dion. von Gott: ihre negative und poſitive Seite . . . . . 208 — 219
Lehre vom Böſen. Das Böſe als das Negative 219 — 227

Seite

Die himmlische und die irdische Hierarchie, als die Aufhebung jenes Negativen . . . . 227 — 2
Die Trinitätslehre des Areopagiten . . . 234 — 2
Seine Lehre von der Menschwerdung Gottes und vom Gottmenschen . . . . . 239 — 2
Der Fall und die Erlösung . . . . . 248 — 2
Vergleichung mit der Lehre des Neuplat. Proklus 251 — 2
Quantitative Betrachtungsweise des Platonismus 261 — 2

Zweites Kapitel.

Johannes Scotus Erigena. . . . . 262 — 3
Verhältniß des Erigena zu Dionysius, vermittelt durch Maximus . . . . . 262 — 2
Lehre des Maximus . . . . . 365 — 2
Das System des Scotus Erigena . . . 274
Kataphatische und apophatische Theologie. Negativer Begriff Gottes . . . . . 274 — 2
Vier Formen der Natur. Ihr Unterschied blos subjectiv . . . . . 279 — 2
Die Theophanie, oder die Erscheinung. Seyn und Denken . . . . . 283 — 2
Der Fortgang vom Seyn zum Denken, oder zur Idee. Das Verhältniß Gottes zur Creatur . 286 — 2
Die Lehre vom Menschen . . . . . 295 — 3
Der Fall des Menschen, und die Sünde . . 302 — 3
Der Gottmensch und die Menschwerdung Gottes als die an sich seyende Einheit des Endlichen und Unendlichen . . . . . 307 — 3
Dualismus im System Erigena's . . . 315 — 3
Trinitätslehre desselben . . . . . 318 — 3
Die Rückkehr zur Einheit in Gott . . . 322 — 3
Die Lehre vom Bösen . . . . . 332 — 3
Die Identität der vier Formen in ihrer blos subjectiven Vermittlung. Allgemeine Betrachtung 341 — 3

Zweite Periode.

Zweiter Zeitraum.

	Seite
Von der Scholastik bis zur Reformation	345 — 911
Einleitung	345 — 369
Der Gegensaz des Seyns und Denkens, des Glaubens und Wissens	345 — 348
Die Scholastik der Fortschritt vom Glauben zum Wissen, oder das Interesse des Denkens am Dogma	348 — 355
Die systematische Behandlung des Dogma	355 — 366
Der christliche Character der Scholastik und ihr mystisches Element	366 — 368
Die drei Stadien der Scholastik	368 — 369

Erster Abschnitt.

Von Anselm von Canterbury bis Petrus Lombardus	370 — 574

Erstes Kapitel.

Anselm von Canterbury	370 — 399
Anselm's ontologisches Argument	370 — 374
Gaunilo's Kritik	374 — 376
Anselm's Rechtfertigung seines Arguments. Das Mangelhafte desselben	376 — 382
Gott, der sich selbst denkende Geist. Schöpfung aus Nichts	383 — 389
Speculative Entwicklung der Trinitäts-Idee	389 — 399

Zweites Kapitel.

Roscellin und Anselm, P. Abälard, Nominalismus und Realismus	400 — 457
Roscellin's Lehre. Anselm's theologische Widerlegung	400 — 406
Roscellin's Nominalismus	406 — 411
Anselm's Realismus	411 — 413
Nominalismus und Realismus. Aeltere Geschichte dieser Streitfrage	413 — 422
Wilhelm von Champeaux und Peter Abälard	422 — 427

Seite

Abälard's Theorie, vermittelnd zwiſchen Nominalismus und Realismus . . . . . 427 — 435
Das Verhältniß Abälard's zum Nominalismus . 436 — 441
Weitere Geſchichte dieſer Streitfrage . . . 441 — 457
Albert der Große . . . . . 441 — 443
Thomas von Aquino . . . . . 444 — 448
Duns Scotus. Ausgleichung des Nominalismus und Realismus . . . . . 448 — 457

Drittes Kapitel.

Die Theologie Abälard's. Gilbert von Poitiers . 457 — 519
Abälard's Standpunct in der Theologie . . 457 — 462
Entwicklung der Trinitätslehre . . . . 462 — 470
Verhältniß der Dreiheit zur Einheit . . . 470 — 475
Beantwortung der gegen die kirchliche Lehre gemachten Einwürfe . . . . . 475 — 483
Der Ausgang des heiligen Geiſtes . . . 484 — 487
Abälard's Lehre von der göttlichen Allmacht . 487 — 492
Seine Anſicht von der Menſchwerdung . . . 492 — 499
Unterſchied zwiſchen Abälard und Anſelm . . 499 — 502
Bernhard's von Clairvaux Oppoſition gegen Abälard 502 — 508
Gilbert's von Poitiers Trinitätslehre . . . 508 — 517
Widerſpruch gegen dieſelbe . . . . . 517 — 519

Viertes Kapitel.

Die beiden Victoriner Hugo und Richard; Peter der Lombarde und deſſen Gegner; Amalrich . . 520 — 574
Stellung der beiden Victoriner in der Entwicklungsgeſchichte der Scholaſtik . . . . . 520 — 521
Argumentationsweiſe beider für das Daſeyn und Weſen Gottes . . . . . 521 — 527
Die Trinitätslehre. Die Dreiheit der Macht, Weisheit und Güte, oder Liebe . . . 527 — 532
Hugo über die Macht Gottes und das Böſe . 532 — 535
Subjectiver Character dieſer Trinitätslehre . . 535 — 536
Richard's ſpeculative Auffaſſung der Trinitäts-Idee 536 — 544
Grundgedanke und Werth derſelben . . . 544 — 548

Seite

Darſtellung der Trinitätslehre bei Petrus Lomb. 548 — 552
Der Abt Joachim als Gegner des Magiſter . 552 — 554
Lehre von der Menſchwerdung nach Petrus Lomb. 554 — 562
Widerſpruch gegen deſſen Lehrweiſe. Joh. von Cornwall . . . . . 562 — 569
Amalrich von Bena . . . . . 570 — 574

Zweiter Abſchnitt.

Die großen ſcholaſtiſchen Theologen, Alexander von Hales, Albert der Große, Thomas von Aquino, Bonaventura, Duns Scotus. Die theologiſchen Syſteme des Thomas von Aquino und des Duns Scotus . 575 — 865

Uebergang. Die ſyſtematiſche Scholaſtik . . 575 — 578

Erſtes Kapitel.

Die Lehre von Gott überhaupt . . . . . 578 — 666
Die Beweiſe für das Daſeyn Gottes . . . 578 — 616
Die Argumente des Thomas . . . . . 579 — 589
Die Argumentation des Duns Scotus . . 589 — 609
Albert der Große über das Daſeyn und Weſen Gottes 609 — 616
Die Erkennbarkeit Gottes . . . . . 616 — 633
nach Thomas . . . . . 617 — 621
nach Duns Scotus . . . . . 621 — 633
Der ſubſtanzielle Begriff Gottes . . . . 634 — 666
nach Thomas: Gott das abſolute Seyn, nur Subſtanz, nicht Subject . . . . 634 — 642
nach Duns Scotus: die abſolute Freiheit . 642 — 656
Die abſolute Zufälligkeit des Willens . . 642 — 654
Der Fortſchritt von der Subſtanz zum Subject, das ſich ſelbſt ſezende Subject . . 654 — 656
Unterſchied zwiſchen Thomas und Duns Scotus 656 — 661
Albert der Große . . . . . 661 — 666

Zweites Kapitel.

Die Lehre von den Eigenſchaften Gottes und von der Dreieinigkeit . . . . . 667 — 713

	Seite
Die Eigenschaften Gottes	668 — 684
nach Thomas	668 — 673
nach Duns Scotus	673 — 684
Die Trinitätslehre	684 — 713
nach Thomas	684 — 688
nach Alexander von Hales	688 — 689
nach Duns Scotus	690 — 696
Weitere speciellere Fragen	696 — 713
1. Die Idee der Dreieinigkeit als Moment des natürlichen Gottesbewußtseyns	697 — 702
2. Denken und Wollen, oder Natur und Wille, als die beiden productiven Principien	702 — 705
3. Der Ausgang des heiligen Geistes	705 — 708
4. Die Personen und die Relationen	708 — 713

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der Welt und dem Verhältniß Gottes zur Welt	714 — 751
Der Begriff der Schöpfung aus Nichts	715 — 727
nach Thomas: die Ideen in Gott als Principien der Realität der Dinge	717 — 722
nach Albert: Emanation der Dinge	723 — 725
nach Duns Scotus	726 — 727
Die Ewigkeit der Welt	727 — 731
Die Vollkommenheit der Welt	731 — 740
Die Lehre von der Weltregierung nach Thomas	740 — 745
Die Möglichkeit des Wunders	745 — 751

Viertes Kapitel.

Die Lehre von den Engeln	751 — 787
Stellung dieser Lehre	751 — 753
Begriff der Engel	753 — 754
Die geistige Natur der Engel	754 — 766
Die Erkenntniß der Engel	
nach Thomas	754 — 759
nach Duns Scotus	759 — 764
Der Wille der Engel	765 — 766

Seite

Die Zustände der Engel . . . . . 766 — 787
Die Seligkeit der Engel . . . . . 767 — 769
Der Fall der Engel . . . . . 769 — 787
Möglichkeit und Beschaffenheit der Sünde des Engels
nach Thomas . . . . . 769 — 771
nach Scotus . . . . . 771 — 776
Vergleichung beider . . . . . 776 — 778
Zeitpunct des Falls . . . . . 778 — 781
Nothwendigkeit des Bösen . . . . 782 — 787

Fünftes Kapitel.

Die Lehre von der Menschwerdung Gottes und der Person Christi . . . . . 787 — 850
Standpunct der Scholastiker . . . . . 787 — 789
Menschwerdung Gottes nach Thomas . . . 789 — 795
Die Person Christi nach Thomas . . . . 795 — 800
Christus als Subject der Gnade . . . 800 — 803
Das Wissen Christi . . . . . 803 — 812
Die Macht Christi . . . . . 812 — 814
Freiheit von Mängeln . . . . . 814 — 815
Die communicatio idiomatum . . . 816 — 819
Der Wille Christi . . . . . 819 — 821
Die Theorie des Thomas, aus ihrem allgemeinen Gesichtspunct betrachtet . . 821 — 823
Die Lehre des Duns Scotus . . . . 823 — 850
Der Begriff der Persönlichkeit . . . 823 — 830
Das Seyn Christi . . . . . 830 — 833
Die Prädestination Christi . . . . 833 — 838
Die Adoption Christi . . . . . 838 — 840
Die Gnade Christi . . . . . 840 — 841
Das Wissen Christi . . . . . 842 — 848
Thomas und Duns Scotus . . . . . 848 — 550

Sechstes Kapitel.

Andeutungen über den Zusammenhang des Systems der scholastischen Theologie im Ganzen . . 851 — 865
Das Einswerden des Menschen mit Gott als Schlußpunct des Systems . . . . . 851 — 852

Seite

Der Mensch als Subject der Seligkeit, und die Seligkeit als Genuß Gottes . . . . . 852 — 857
Die Seligkeit als Anschauung Gottes, nach Thomas 857 — 861
Die Seligkeit als Object des Willens, nach Duns Scotus . . . . . 861 — 864
Thomas und Duns Scotus . . . . . 864 — 865

Dritter Abschnitt.

Von Duns Scotus bis zur Reformation . 866 — 911

Erstes Kapitel.

Der Zerfall der Scholastik . . . . . 866 — 880
Der Zerfall der Scholastik, beginnend schon in Duns Scotus . . . . . 866 — 867
W. Occam, und der Gegensaz des Realismus und Nominalismus. Auflösung des Zusammenhangs zwischen Denken und Seyn . . . 867 — 873
Haltungslosigkeit der Scholastik . . . . 873 — 877
Entzweiung des Glaubens und Wissens . . 877 — 880

Zweites Kapitel.

Die Mystiker: Eckart von Strasburg, Johannes Tauler, Heinrich Suso, Johannes Ruysbroek, Raymund von Sabunde . . . . . 880 — 898
Scholastik und Mystik . . . . . 880 — 881
Die ältere psychologische Mystik. Gerson . . 881 — 883
Die neue speculative Mystik . . . . . 883 — 885
Eckart, Tauler, Suso u. s. w. . . . . 885 — 887
Das Wesen Gottes . . . . . 887 — 889
Das Wort Gottes . . . . . 889 — 893
Geburt in Gott . . . . . 893 — 894
Gott und der Mensch . . . . . 894 — 898

Drittes Kapitel.

Die Vorläufer der Reformation, Wickliff, Wessel . 898 — 911
Vermittelnder Standpunct . . . . . 898 — 899
Wickliff . . . . . 899 — 905
Wessel . . . . . 905 — 911

Zweite Periode.

Von der Synode zu Chalcedon bis zur Reformation.

Das Dogma des Mittelalters.

Das Dogma der alten Kirche iſt durch die Symbole der drei großen Synoden, durch welche ſeine Entwicklung ihren Verlauf nimmt, ſo weit zu ſeinem vollſtändigen Abſchluſſe gekommen, als es überhaupt in dem ewigen Fluſſe der Dinge, in welchem auch das Dogma ſich fortbewegt, gewiſſe ſtehende Puncte der Entwicklung geben kann. Was in der zunächſt folgenden Zeit noch der Geſchichte des Dogma in der alten Kirche angehört, und zur weitern Beſtimmung des kirchlich feſtgeſtellten Dogma diente, iſt theils an ſich nicht ſehr erheblich, theils ſchon in den Hauptbeſtimmungen jener Symbole im Weſentlichen enthalten. Es iſt im Grunde nur als ein Anhang zu der Geſchichte des Dogma in der erſten Periode anzuſehen, und dieſe ſollte inſofern allerdings in ihrem ununterbrochenen Zuſammenhang bis auf Johannes von Damaſkus, den lezten für die Geſchichte bedeutenden Theologen der griechiſchen Kirche, in welchem gleichſam das, ſeine ganze bisherige Entwicklung recapitulirende, Dogma ſich ſelbſt zur Einheit zuſammenfaßt, fortgehen. Gleichwohl habe ich es vorgezogen, um den vorliegenden Stoff, deſſen überwiegende Reichhaltigkeit in der erſten Periode mit dem Umfang derſelben in einem ſehr ungleichen Verhältniß ſteht, gleichförmiger zu vertheilen, den ganzen Zeitraum von der Synode in Chalcedon bis zur Reformation in Einer Periode zu begreifen, da dieſe Eintheilung auch in Hinſicht der Sache ſelbſt wenigſtens nicht unpaſſend gefunden werden kann. Bedenkt man, welche Beziehung nicht nur die beiden hervorragendſten Erſcheinungen in der erſten Hälfte dieſer Periode, Johannes von Damaſkus und Johannes Scotus Erigena, zu einander

haben, ſondern wie ſie auch in ſo manchen Zügen ſchon den Character der folgenden Zeit an ſich tragen, ſo iſt es gewiß am zweckmäßigſten, den Zeitraum von der Synode in Chalcedon bis zum Anfange der Scholaſtik überhaupt aus dem Geſichtspuncte einer Uebergangs-Periode zu betrachten, und die ganze Periode von der Synode in Chalcedon bis zur Reformation theilt ſich auf dieſe Weiſe von ſelbſt in zwei Zeiträume, von welchen der erſte ſowohl in die erſte als in die zweite Periode hinübergreift, der zweite aber, durch die Epoche, welche in jedem Falle die mit dem Ende des eilften Jahrhunderts beginnende ſcholaſtiſche Theologie macht, zum eigentlichen Dogma des Mittelalters hinüberführt. Was die Productivität der erſten Periode in dem Dogma der alten Kirche in ſeiner unmittelbaren Objectivität dem vorſtellenden Bewußtſeyn gegenübergeſtellt hat, iſt nun das durch die Auctorität der ſymboliſch fixirten kirchlichen Lehre gegebene Object, deſſen materiellen Inhalt die folgende, auf dieſer feſten Grundlage weiter fortſchreitende, Zeit in ihren verſchiedenen Formen und Richtungen für das reflectirende Bewußtſeyn zu verarbeiten ſich bemüht.

Zweite Periode.

Erſter Zeitraum.

Von der Synode in Chalcedon bis zum Anfang der Scholaſtik.

Einleitung.

Wenn man den Verlauf und endlichen Ausgang der beiden großen Streitigkeiten, welche die erſte Periode in ſo hohem Grade und in ſo weitem Umfange, im Orient wie im Occident, bewegten, die Streitigkeiten über die Lehre von der Gottheit Chriſti, oder die Dreieinigkeit, und die Lehre von der Perſon Chriſti, oder dem Verhältniß ſeiner beiden Naturen, betrachtet, ſo zeigt ſich eine bemerkenswerthe Verſchiedenheit. So hartnäckig und ſchwankend längere Zeit der Kampf mit dem Arianismus war, ſo vollſtändig war der Sieg, welchen die orthodoxe Lehre zulezt über die ihr entgegenſtehende gewann. Wenn auch der Arianismus aus zufälligen Urſachen bei den in der Periode ſeiner Herrſchaft zum Chriſtenthum bekehrten Völkern germaniſcher Nation ſich länger erhielt und mit den Wanderungen derſelben ſich weitumher verbreitete, ſo gab es doch in der Folge auch in den von dieſen Völkern in Beſitz genommenen Ländern, und in der eigentlichen Mitte der chriſtlichen Kirche ſchon ſeit der Synode in Conſtantinopel, im J. 381, keine Arianer mehr. Die Ueberzeugung, daß

der Arianismus eine des Christenthums unwürdige, der absoluten Idee der Gottheit Christi inadäquate Vorstellung sey, drang sich dem christlichen Bewußtseyn so allgemein und so entschieden auf, daß der dogmatische Standpunct, welchen der Arianismus bezeichnet, als ein völlig überwundener angesehen werden kann. Fehlte es auch nachher, was nach der ganzen Beschaffenheit der orthodoxen Lehre nicht unerwartet seyn kann, nicht an abweichenden Vorstellungen, so neigte man sich doch immer nur entweder auf die Seite des Tritheismus, oder die des Sabellianismus, vom Arianismus aber ist nicht weiter die Rede. Ganz anders verhielt es sich mit der Lehre von der Person Christi. Das chalcedonensische Dogma konnte in der orientalisch-griechischen Kirche wenigstens nie die unbedingte Anerkennung erhalten, die dem nicänischen zu Theil geworden war. Eine sehr bedeutende Partei, große kirchliche Districte, ganze Patriarchate erklärten sich mit aller Entschiedenheit dagegen, und der fortdauernde, alle Partei-Interessen aufregende Zwiespalt griff in das innerste Verhältniß der Kirche und des Staats ein. Vergebens suchten die Kaiser, bei aller Machtvollkommenheit, die sie auch in kirchlichen Dingen hatten, durch vermittelnde und ausweichende Formeln, und durch das den streitenden Parteien auferlegte Stillschweigen wenigstens die äussere Ruhe und Einigkeit wiederherzustellen. Die Versuche der Vermittlung wurden so oft nur der Anlaß, die bestehende Differenz von einer neuen Seite aufzufassen, und der Unmöglichkeit einer Ausgleichung sich um so bestimmter bewußt zu werden. Ja, so sehr glaubte man, in der, das Dogma von der Person Christi betreffenden, Differenz festen Fuß gefaßt zu haben, daß selbst der bedeutendste Angriff, welcher auf das nicänische Dogma geschah, nur von jenem Standpunct aus gemacht wurde: seinen Ausgangspunct hatte der Tritheismus im Monophysitismus. Um die große Frage über die Einheit und Zweiheit der Naturen Christi drehte sich alles, in der Kirche und

im Staat, im Dogma und im Leben, und es gibt in der Dogmengeſchichte kaum ein paar andre Namen, die durch alle mit ihnen verknüpften Vorſtellungen ſo übel berüchtigt wären, wie die des Monophyſitismus und Monotheletismus. Es kann in der That kaum gehaltloſere und durch ihr ewiges Einerlei ermüdendere Streitigkeiten geben. Alle Vorwürfe, die man jenen ältern, von Leidenſchaft und theologiſcher Streitluſt beherrſchten, Zeiten zu machen pflegt, ſcheinen ſie hier mit vollem Rechte zu treffen, und ſobald man nur, wie dieß ja die gewöhnliche Anſicht iſt, vorausſezt, daß die Lehre von der Perſon Chriſti durch das chalcedonenſiſche Dogma auf eine, der Sache hinlänglich adäquate, Weiſe beſtimmt und feſtgeſtellt worden ſey, ſcheint gegen jedes Urtheil dieſer Art nichts Bedeutendes eingewendet werden zu können. Gleichwohl aber geſtaltet ſich die Sache ganz anders, ſobald man jene Vorausſezung ſelbſt nicht zugeben, und die dogmatiſche Entſcheidung der Synode von Chalcedon ſelbſt nur für eine einſeitige und äuſſerliche halten kann. Alles, was dieſe Streitigkeiten für uns zu einer ſo unerfreulichen und abſtoßenden Erſcheinung macht, und uns in ihnen nur eine Reihe endlos in ſich verlaufender, immer wieder an demſelben Faden fortſpinnender, nie zu einem beſtimmten Ziel und Reſultat führender Controverſen ſehen läßt, iſt nichts anders, als der Zwieſpalt des Geiſtes mit ſich ſelbſt, welcher, an demſelben Problem fort und fort ſich abmühend, und in zwei völlig divergirende Richtungen getheilt, zu keinem Ruhepunct gelangen konnte, und dieſes quälende Gefühl innerer Zerriſſenheit ſo viele Jahrhunderte in ſich ertragen mußte. Man darf wohl zur Bezeichnung des eigenthümlichen Characters dieſer Periode mit Recht ſagen: alle jene Gegenſäze, welche bisher die Kirche bewegten und den Entwicklungsgang des Dogma beſtimmten, ſtellten ſich nun erſt in der zulezt allein noch übrig gebliebenen Hauptſtreitigkeit, die vom gegneriſchen Standpunct aus die monophyſitiſche genannt wird, in ihrer wahren Be-

deutung als der große Conflict des orientalischen und occidentalischen Geistes heraus, und eben dieß, daß dieser Conflict ein unaufhaltsam erfolgender, aber immer wieder gehemmter Scheidungsprozeß ist, in welchem das Heterogene im Bewußtseyn seiner Heterogeneität sich trennen muß, aber troz dieses Bewußtseyns noch immer durch künstliche Mittel verschiedener Art, bald durch die Erörterung spizfindiger Fragen, bald durch kaiserliche Machtbefehle, als Einheit zusammengehalten werden soll, macht das Quälende dieses Theils der Dogmengeschichte aus Das Eigenthümliche des orientalischen Geistes besteht, wenn es auf einen allgemeinen Ausdruck gebracht werden soll, darin, daß die ganze Richtung, so zu sagen, nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten geht, daß Gott schlechthin das absolute Subject oder die absolute Substanz ist, und das ganze Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menschen nur vom Standpunct Gottes aus bestimmt wird. Das endliche Subject kann hier noch auf keine Weise zu seinem Rechte kommen: gibt es ein von Gott verschiedenes Subject, so kann es nur so gedacht werden, daß es in seiner Verschiedenheit zugleich identisch ist mit dem absoluten Wesen Gottes, d. h. seine Verschiedenheit, in demselben Moment, in welchem sie gesezt wird, wieder aufgehoben wird. Dieß ist das eigentliche Moment der nicänisch-athanasianischen Trinitätslehre, und der Arianismus konnte ebendeswegen selbst keinen Bestand haben, weil die selbstständige Realität eines an sich endlichen Subjects, die er in dem Sohn Gottes sezte, mit der vorherrschenden orientalischen Denk- und Anschauungsweise in Widerstreit kam. Wie ausschließend und rein negativ sich dieselbe gegen die Realität des Endlichen verhielt, zeigt am deutlichsten die alexandrinische Lehre von der Person Christi, in welcher das Menschliche zu einem unwesentlichen Accidens der göttlichen Substanz, zum bloßen Schein, herabgesezt ist. Zwar gab es nun im Orient selbst (wie ja überhaupt Gegen-

ſie, welche eine ſo allgemeine und tiefe Bedeutung haben, nie rein exiſtiren, und das Characteriſtiſche eines ſolchen Unterſchieds, wie der des orientaliſchen und occidentaliſchen Geiſtes iſt, immer nur in das relative Uebergewicht des einen oder des andern Princips geſezt werden kann) eine entgegengeſezte Anſicht und Lehrweiſe, welche die ſelbſtſtändige Realität des Menſchlichen, der Abſolutheit des Göttlichen gegenüber, geltend zu machen ſuchte, daß aber dieſe leztere Anſicht ihre wahrhaft geſchichtliche Bedeutung erſt vom Occident aus erhielt, erſt dadurch, daß Kirchenlehrer, wie Leo und Auguſtinus, ſich für ſie ausſprachen, und das ganze Gewicht ihrer eigenthümlichen Stellung in ſie legten, lehrt die Geſchichte ſelbſt. Auf dieſe Weiſe ſtunden nun zwei völlig verſchiedene, einander geradezu entgegengeſezte, Richtungen einander gegenüber: die eine ſezte die abſolute Realität nur in Gott, die andere behauptete die nicht minder ſelbſtſtändige Realität des Endlichen oder Menſchlichen, die in lezter Beziehung auch nur eine abſolute ſeyn konnte. Hätten ſich nun dieſe beiden Richtungen von Anfang an völlig auseinandergeſezt, und jede derſelben ſich in die ihr eigene Sphäre abgeſchloſſen, ſo hätten alle jene Erſcheinungen, welche mit der Synode von Chalcedon in näherem oder entfernterem Zuſammenhang ſtehen, nicht erfolgen können, aber das Eigene der Periode, von welcher hier die Rede iſt, iſt, daß im Bewußtſeyn der Zeit immer noch die Aufgabe als nothwendige Forderung lag, daß jene Richtungen zur Einheit zuſammengehen und durch ein unauflösliches Band miteinander verbunden ſeyn ſollen. Darum wurde an den Monophyſitismus immer wieder, bald auf dieſem bald auf jenem Wege, das Anſinnen geſtellt, ſich mit dem chalcedonenſiſchen Dogma zu vereinigen, und der Monophyſitismus auf der andern Seite konnte in ſich ſelbſt zu keiner Ruhe kommen, ſolange er ſich ſeines Gegenſazes zu einer, ſeinem ganzen Standpunct ſoſehr widerſtreitenden und doch mit öf-

sentlich anerkannter kirchlicher Auctorität bestehenden, Lehre bewußt war. Daß also diese beiden wesentlich divergirenden Richtungen, welche nie eine innere Einheit bilden konnten, sondern der Natur der Sache nach sich völlig von einander trennen mußten, wie ja auch ihre Trennung der Geschichte zufolge wirklich erfolgte, immer noch äusserlich zur Einheit zusammengehalten werden sollten, ist das Characteristische der nun folgenden Zeit, und sie kann daher ihrem wesentlichen Character nach nur als Uebergangsperiode begriffen werden. Es ist die Periode, in welcher die Entwicklung des Dogma, nachdem sie im Orient ihren Lauf vollendet hat, in den Occident übergeht, um hier eine neue, in unendliche Ferne sich erstreckende, Bahn zu betreten. Die Gegensäze, um welche es sich hier handelt, sind schon im Laufe der ersten Periode ins Daseyn getreten und in unmittelbare Berührung gekommen: sie lagen am Schlusse der Periode in ihrem ausgesprochenen Unterschied klar vor Augen. Aber es kam nun vor allem darauf an, das Bewußtseyn ihrer Unvereinbarkeit zu gewinnen, und sich von der Unmöglichkeit aller Versuche, eine Einheit zu realisiren, wie sie der Voraussezung nach immer noch stattfinden sollte, zu überzeugen. Dieß geschah durch den langen zähen Verlauf der monophysitischen und monotheletischen Streitigkeiten, an deren Ende man der Sache nach völlig auf demselben Puncte stund, wie am Anfang derselben. Im Orient war die Möglichkeit einer productiven Fortbildung des Dogma nicht mehr vorhanden: je mehr der Monophysitismus sich in sich abschloß, desto mehr verschloß er sich dadurch den Uebergang auf die andere, ihm gegenüberliegende, Seite der dogmatischen Entwicklung, ebensowenig aber hatten die Anhänger des chalcedonensischen Dogma ein inneres Lebensprincip in sich, da ein so starres und ausschließliches Festhalten an einer blos äusserlichen und abstracten Einheit, wie der in dem chalcedonensischen Symbol enthaltene Begriff der persönlichen Einheit Christi ist, seinen

Grund nur in dem Mangel an innerer Productivität haben konnte. Auch im Occident war zwar das chalcedonenſiſche Dogma als kirchliche Lehre allgemein anerkannt, aber die in demſelben ausgeſprochene Realität der menſchlichen Natur war für den occidentaliſchen Geiſt nur der Ausgangspunct, um, wenn auch auf langem, mühevollem, durch manche öde Gegend ſich hinziehenden Wege der objectiven Seite der dogmatiſchen Entwicklung, wie ihr der Orient in ſeiner Trinitätslehre ihren adäquateſten Ausdruck gegeben hat, die ſubjective, das endliche Subject in ſeiner gleich unendlichen Berechtigung, gegenüberzuſtellen.

Dieſer allgemeine Character des nächſten Zeitraums ſtellt ſich uns auch in den beiden individuellen Haupterſcheinungen dar, die ihm noch ein beſonderes Intereſſe verleihen, in Johannes von Damaſkus und Johannes Scotus Erigena. Geſtüzt auf die bedeutendſten kirchlichen Auctoritäten der ältern Zeit, und den Blick durchaus nur in die Vergangenheit zurückwendend, hat der Erſtere alle weſentlichen Beſtimmungen des kirchlichen Dogma geſammelt und überſichtlich zuſammengeſtellt, ohne ſelbſt etwas Neues und Eigenes zu geben, und ſelbſt die ariſtoteliſche Philoſophie, ſoſehr die Vorliebe für ſie auch in ihm den Unterſchied der Zeiten bezeichnet, hat keinen weiteren Einfluß auf ſeine Behandlung des kirchlichen Dogma gehabt. Doch ſteht er in dieſen beiden Beziehungen, als Ariſtoteliker und als Sammler und Ueberlieferer der ältern Auctoritäten, überhaupt auf der Grenzſcheide zweier Zeiten. In ungleich höherer Bedeutung iſt Scotus Erigena als Vermittler einer abgelaufenen Vergangenheit und eines neu beginnenden Weltalters zu betrachten. Man hat in ihm den Anfang und Ausgangspunct der neuern chriſtlichen Speculation erblicken zu müſſen geglaubt. Mit demſelben Rechte kann man ſagen, er ſey nicht ſowohl der Anfangspunct einer neuen Zeit, als vielmehr der Endpunct der alten, in ihm

ſich abſchließenden Welt [1]), und das Richtige kann daher nur ſeyn, ihn durchaus aus dem Geſichtspunct des Uebergangs aus der einen Zeit in die andere aufzufaſſen, welcher überhaupt das Characteriſtiſche der zunächſt folgenden Zeit iſt. Auf welche Weiſe der in ihr ſich vorbereitende Umſchwung ſich uns ganz beſonders in Scotus Erigena zu erkennen gibt, kann hier, ohne dem Folgenden vorzugreifen, nicht weiter entwickelt werden. Es mag daher an dieſen wenigen Andeutungen genügen, um den allgemeinen Geſichtspunct, aus welchem der erſte Zeitraum der zweiten Periode zu betrachten iſt, für die folgende Entwicklung feſtzuſtellen.

1) Vgl. die Lehre von der Verſöhnung in ihrer geſchichtl. Entwickl. S. 136.

Erſter Abſchnitt.

Die weiteren Unterſuchungen und Verhandlungen, beſonders in der orientaliſch-griechiſchen Kirche, über die Lehre von der Trinität und der Perſon Chriſti.

Erſtes Kapitel.

Der Tritheismus, und die Trinitätslehre überhaupt.

Es iſt ſchon bemerkt worden, daß die Veranlaſſung zum Tritheismus im Monophyſitismus lag. Johannes Philoponus, welcher gewöhnlich für den Urheber des Tritheismus gilt, war ein Monophyſite, und wenn, einer andern Nachricht zufolge, Johannes Aſkusnages mit derſelben Behauptung ihm voranging, ſo iſt das Merkwürdigſte dabei, daß auch dieſer Aſkusnages zur Partei der Monophyſiten gehörte. Nach Abulfaradſch [1]) wurde Johannes Aſkusnages, welcher unter dem Kaiſer Juſtinian Philoſophie in Conſtantinopel lehrte (er wird ein Schüler des Syrers Samuel Petrus aus Rheſina in Meſopotamien genannt, welcher gleichfalls Lehrer der Philoſophie in Conſtantinopel war), von dem Kaiſer über ſeinen Glauben befragt. Er gab die Antwort: „Ich bekenne Eine Natur Chriſti, des fleiſchgewordenen Logos,

1) Assemani Bibl. orient. T. II. S. 327 f.

in der Trinität aber zähle ich nach der Zahl der Perſonen drei Naturen, Subſtanzen und Gottheiten.“ Wegen dieſer Erklärung wurde er von dem Kaiſer mit der Verbannung beſtraft, und die Monophyſiten ſelbſt kamen deßhalb in ſchlimmen Ruf. Derſelben Nachricht zufolge würde ſchon zwiſchen Johannes Aſkusnages und Johannes Philoponus ein gewiſſer Zuſammenhang ſtattgefunden haben. Der Mönch Athanaſius, ein Tochterſohn der Kaiſerin Theodora, ſoll nach dem Tode des Aſkusnages eine, die tritheiſtiſche Lehre deſſelben enthaltende, Schrift nach Alexandrien an Johannes Philoponus geſchickt und dieſen dadurch zu einer Schrift deſſelben Inhalts veranlaßt haben, welche, ſobald ſie bekannt wurde, mit ihrem Verfaſſer von den Alexandrinern verdammt wurde. Wie es ſich auch damit verhalten mag, das Hauptmoment iſt hier für uns nur der Zuſammenhang des Tritheismus mit dem Monophyſitismus. Was ſchon die Erklärung des Aſkusnages zu verſtehen gibt, daß man es auf dem Standpunct der monophyſitiſchen Lehre widerſprechend fand, den Begriff der Natur in der Trinitätslehre in einem andern Sinne zu nehmen, als in der Chriſtologie, ſcheint auch bei Johannes Philoponus der Ausgangspunct für ſeine tritheiſtiſche Lehre geweſen zu ſeyn. Es geht dieß wenigſtens aus dem Berichte des Leontius hervor: Als Theodoſius (der Patriarch) zu Byzanz noch lebte (um die Mitte des ſechsten Jahrh.), kam die Lehre der Tritheiten wieder in Bewegung. Der Stifter dieſer Häreſe war Philoponus. Da der Kirche der Einwurf gemacht wurde: wenn ihr zwei Naturen in Chriſtus annehmet, müßt ihr auch zwei Hypoſtaſen behaupten, die Kirche aber antwortete: ja, wenn Natur und Hypoſtaſe daſſelbe wäre, müßten wir auch behaupten, daß jede Hypoſtaſe ein Individuum iſt, wenn aber Natur und Hypoſtaſe etwas Verſchiedenes ſind, was kann uns beſtimmen, wenn wir zwei Naturen annehmen, ebendamit auch zwei Hypoſtaſen zu behaupten? ſo erwiederten darauf die Häreti-

ter der Kirche: allerdings sind Natur und Hypostase dasselbe; worauf die Kirche wieder sagte: wenn Natur und Hypostase dasselbe sind, so müssen wir auch sagen: daß es in der heiligen Trias drei Naturen gibt, da sie, wie allgemein anerkannt ist, aus drei Hypostasen besteht. Als dieß die Kirche sagte, antwortete Philoponus: in der That behaupten wir auch drei Naturen in der heiligen Trias. Die Veranlassung zu dieser Behauptung nahm er aus der aristotelischen Philosophie, denn Aristoteles sagt, daß die Individuen sowohl aus particulären Substanzen bestehen, als auch aus einer gemeinsamen. Ebenso sagte nun auch Philoponus, daß in der heiligen Trias sowohl drei particuläre Substanzen sind, als auch eine gemeinsame [2]). Die Richtigkeit dieser Angabe bestätigen die Fragmente, die aus der Schrift des Philoponus: Διαιτητης, der Schiedsrichter, noch vorhanden sind [3]). Philoponus sagt in denselben: Der gemeinsame und allgemeine Begriff der menschlichen Natur ist zwar für sich Einer, wird aber in vielen Subjecten zur Vielheit, so daß er in jedem ganz, nicht theilweise existirt. Viele Schiffe, viele Menschen, viele Abdrücke eines Siegelrings, der vielen Schülern mitgetheilte Begriff sind in den Individuen der Zahl nach eine Vielheit, etwas Getheiltes, keine Einheit, dem gemeinsamen Begriff nach aber sind die vielen Menschen, die vielen Schiffe u. s. w. Eins, und was einerseits Vieles und Getheiltes ist, ist andererseits Eins. Philoponus sucht nun die Gegner aus ihren eigenen Voraussezungen zu widerlegen. Sie nehmen, sagt er, zwei Naturen Christi an, aber Eine Hypostase, und erklären sich auf gleiche Weise gegen die, welche nach der Einigung Eine Natur Christi behaupten, oder von zwei Hypostasen reden. Vor allem komme es darauf an, näher zu

2) De sectis Act. V, 6. Gall. Bibl. Patr. T. XII. S. 641.

3) Bei Johannes von Damaskus De haeresibus c. 83. Ed. Lequien T. I. S. 101 f.

beſtimmen, was die Kirche unter Natur, und was ſie unter Perſon und Hypoſtaſe verſtehe. Unter der Natur verſtehe ſie den gemeinſamen Begriff des Seyns, an welchem alle, die deſſelben Weſens ſind, theilhaben, wie z. B. jeder Menſch, ſeiner Natur nach, ein vernünftiges und ſterbliches Weſen iſt. Natur und Weſen nimmt ſie identiſch, unter Hypoſtaſe und Perſon verſteht ſie die beſondere Exiſtenz jeder Natur, oder den Inbegriff gewiſſer Eigenſchaften [4]), wodurch diejenigen, die dieſelbe Natur mit einander gemein haben, ſich von einander unterſcheiden, mit Einem Wort, was wir, die Peripatetiker, Individuen (ἄτομα) zu nennen pflegen, weil bei ihnen die Eintheilung der gemeinſamen Gattungen und Arten aufhört. Theilt man das Weſen in das vernünftige und unvernünftige, und das vernünftige wieder in Menſch, Engel, Dämon, ſo nennen ſie das, in was jedes zulezt getheilt wird, wie der Menſch in Petrus und Paulus, die Engel in Gabriel, Michael u. ſ. w. Individuen, weil hier keine weitere Theilung möglich iſt, wenn die Natur eines Weſens erhalten werden ſoll, wie z. B. die Trennung der Seele und des Leibs der Tod des Menſchen iſt. Dieß nennen die Peripatetiker Individuen, der kirchliche Sprachgebrauch aber nennt ſie Hypoſtaſen, weil in ihnen die Gattungen und Arten ihre beſondere Subſiſtenz erhalten. Denn wenn auch die Gattungen und Arten ihren eigenen Begriff des Seyns haben, ſo haben ſie doch nur in den Individuen ihr wirkliches Daſeyn. Die gemeinſame Natur des Menſchen wird daher in jedem Individuum eine beſondere, eigenthümlich beſtimmte, die es mit keinem andern Individuum theilt, und jede Natur hat daher ein Doppeltes in ſich, den allgemeinen Begriff, in welchem ſie für ſich betrachtet wird, und das Beſondere, wodurch ſie in den einzelnen Individuen exiſtirt. Davon macht nun Philoponus die Anwendung auf die kirch-

4) Καὶ, ἵν' ἅπαξ εἴπω, περιγραφὴν ἐξ ἰδιοτήτων τινῶν συγκειμένην.

liche Lehre. Daß die kirchliche Lehre mit den Naturen und Hypoſtaſen eben dieſe Begriffe verbinde, erhelle daraus, daß wir Eine Natur des Vaters, Sohns und heiligen Geiſtes bekennen, aber drei Hypoſtaſen oder Perſonen lehren, von welchen jede durch eine beſtimmte Eigenthümlichkeit von den andern ſich unterſcheide. Die Eine Natur der Gottheit könne nichts anders ſeyn, als der gemeinſame Begriff der göttlichen Natur für ſich betrachtet, und im Gedanken von der Eigenthümlichkeit jeder Hypoſtaſe getrennt. Daß aber das Wort Natur auch in ſpeciellerem Sinne gebraucht werde, ſofern wir den gemeinſamen Begriff der Natur in jedem einzelnen Individuum, oder in jeder einzelnen Hypoſtaſe, etwas Beſonderes geworden ſehen, was auf kein anderes, unter denſelben gemeinſamen Begriff gehörendes, Individuum paſſen kann, ſey daraus zu erſehen, daß man von einer Einigung der beiden Naturen Chriſti, der göttlichen und menſchlichen, rede. Man behaupte doch nicht, daß die gemeinſame Natur der Gottheit, die unter der heiligen Dreieinigkeit verſtanden wird, fleiſchgeworden ſey, ſonſt müßte man ja auch eine Menſchwerdung des heiligen Geiſtes annehmen. Ebenſowenig nehme man an, daß das Allgemeine der menſchlichen Natur mit dem Gott Logos vereinigt worden ſey, weil ja ſonſt der Logos auch mit den Menſchen vor der Menſchwerdung und allen nachher Lebenden auf gleiche Weiſe ſich vereinigt haben müßte, ſondern es ſey klar, daß man unter der göttlichen Natur die gemeinſame göttliche Natur in der Hypoſtaſe des Logos verſtehe, weswegen auch Eine fleiſchgewordene Natur des Gottes Logos bekannt werde, und dieſer Beiſaz des Gottes Logos unterſcheide ſie deutlich von der des Vaters und des heiligen Geiſtes. Ebenſo ſage man, daß die menſchliche Natur mit dem Logos vereinigt ſey, nämlich jene beſtimmte einzelne Exiſtenz, die der Logos allein von allen annahm, ſo daß in dieſem Sinne Natur und Hypoſtaſe beinahe daſſelbe ſeyen, nur daß unter der Hypoſtaſe auch die, zu der gemeinſamen

Natur hinzukommenden, Eigenthümlichkeiten verſtanden werden, weswegen viele von einer Vereinigung der Hypoſtaſen wie der Naturen ohne Unterſchied reden. Die Folgerung, die Philoponus aus allem dieſem zieht, iſt der Hauptſaz, um welchen es ihm zu thun iſt: zwei Naturen, die der Zahl nach zwei ſind, können unmöglich Eine Hypoſtaſe ausmachen. Dieß laſſe ſich, behauptet er, nicht blos im Einzelnen durch Induction nachweiſen (wie denn Stein und Holz, oder Stier und Pferd Eine Hypoſtaſe, d. h. Ein Individuum, ſeyn können?), ſondern auch durch den Begriff ſelbſt darthun. Denn wenn in den Hypoſtaſen, was ſoviel ſey als in den Individuen, jede Natur zum Daſeyn gelange, ſo ſey durchaus nothwendig, daß, wo zwei Naturen ſeyen, zum wenigſten auch zwei Hypoſtaſen ſeyen, in welchen die Naturen ihr beſtimmtes Daſeyn haben. Unmöglich könne eine Natur für ſich exiſtiren, ohne daß ſie in einem Individuum zu ihrer Erſcheinung kommt. Deswegen ſtimmen die, welche in Folge der Einigung nicht blos die Eine Hypoſtaſe, ſondern auch Eine Natur annehmen, mit ſich und mit der Wahrheit zuſammen, die aber, welche die Hypoſtaſen Eine, die Naturen aber zwei Naturen ſeyn laſſen, ſeyen mit ſich und mit der Wahrheit im Widerſtreit. Wenn aber die Gegner ſagen, wir behaupten deswegen Eine Hypoſtaſe Chriſti, weil die Menſchheit Chriſti ihre Hypoſtaſe im Logos hat, und vor der Vereinigung mit dem Logos noch nicht exiſtirte, ſo ſey darauf zu erwiedern, ob denn nicht Natur und Hypoſtaſe Eins und daſſelbe ſeyen, nur verſchiedene Namen für dieſelbe Sache? Wenn ſie aber daſſelbe ſeyen, ſo müſſe, wo Eine Hypoſtaſe ſey, auch Eine Natur ſeyn, oder wo zwei Naturen, nothwendig auch zwei Hypoſtaſen. Wenn ſie aber Natur und Hypoſtaſe unterſcheiden, und für die Urſache, daß Chriſtus nur Eine Hypoſtaſe habe, dieß halten, daß die Hypoſtaſe oder Perſon des Menſchen vorher nicht exiſtirte, ehe der Logos ſich mit ihr vereinigte, ſo müßte doch, daß in Chriſtus zwei

Naturen sind, zu seiner nothwendigen Voraussezung haben, daß die menschliche Natur schon vor ihrer Vereinigung mit dem Logos existirte. Existirte aber die mit dem Logos vereinigte particuläre oder individuelle Natur zuvor schon, so ist durchaus nothwendig, daß auch ihre Hypostase zuvor schon existirte, und es kann unmöglich das Eine ohne das Andere seyn, die particuläre Natur ohne die ihr entsprechende Hypostase, da beide Eines und dasselbe Subject sind. Wenn daher die mit dem Logos vereinigte Natur so wenig als die Hypostase vor der Vereinigung mit dem Logos existirte, so müssen die, welche Eine Hypostase Christi annehmen, aus demselben Grunde nothwendig auch Eine Natur desselben annehmen.

Dieß ist der wesentliche Inhalt des Fragments, nach welchem die gegen Philoponus erhobene Anklage des Tritheismus zu beurtheilen ist. Es fällt von selbst in die Augen, daß seine ganze Argumentation nicht sowohl gegen die orthodoxe Trinitätslehre, als vielmehr nur gegen die chalcedonensische Lehre von der Person Christi gerichtet ist, allein in allem, was er gegen die leztere sagt, sind die Prämissen der gleichen Polemik gegen die erstere so klar enthalten, daß sich die Anwendung auf sie von selbst ergibt. Um jedoch die Argumentation des Philoponus aus dem richtigen Gesichtspunct aufzufassen, muß man sich vor allem den eigenthümlichen Character der orthodoxen Trinitätslehre vergegenwärtigen. Sie beruht ganz auf der Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses der Begriffe Hypostase oder Person, und Natur oder Substanz. Indem sie drei Hypostasen annahm, aber die Dreiheit der Hypostasen der Einheit der Natur oder Substanz unterordnete, und die Einheit der Substanz nur mit der Dreiheit der Hypostasen gedacht wissen wollte, nahm sie die beiden Begriffe, Hypostase und Substanz, in einem von der gewöhnlichen Bedeutung völlig abweichenden Sinn. Die Hypostase ist eine Person im gewöhnlichen Sinn, aber

auch wieder weniger als eine Perſon, ein Mittleres zwiſchen Perſon und Eigenſchaft, und ebenſo iſt ihr, was ſie unter Natur oder Subſtanz verſteht, weder die abſtracte Allgemeinheit des Gattungsbegriffs, noch die concrete Realität der Subſtanz, ſondern nur ein drittes, das unbeſtimmt in der Mitte zwiſchen dem Einen und dem Andern ſchwebt. Sollen dieſe unlogiſchen Begriffe auf logiſche zurückgeführt werden, ſo kann dieß auf doppelte Weiſe geſchehen. Unter dem Begriffe Gottes wird entweder eine concrete oder abſtracte Allgemeinheit verſtanden. Iſt Gott eine concrete Allgemeinheit, oder eine reale Subſtanz, ſo können die Hypoſtaſen nichts Selbſtſtändiges und Perſönliches ſeyn, ſie ſind nur Beſtimmungen an der göttlichen Subſtanz, Modificationen derſelben (ἰδιότητες). Iſt aber Gott eine abſtracte Allgemeinheit, ſo können die Hypoſtaſen als wirkliche Perſonen oder Individuen nur das dem Abſtracten entſprechende Concrete ſeyn. Da Philoponus von der ariſtoteliſchen Philoſophie ausging, ſo mußte er, was Ariſtoteles über den Unterſchied der erſten und zweiten Weſenheiten (οὐσίαι) ſagt, oder der Gattungen und der Arten, in welchen die Gattungen auf concrete Weiſe exiſtiren [5]), auf die Beſtimmung des Trinitätsverhältniſſes anwenden, und zwiſchen der φύσις oder οὐσία und den Hypoſtaſen nur das Verhältniß des Allgemeinen und Beſondern annehmen. Unter der οὐσία oder φύσις, dem Weſen Gottes überhaupt, konnte er daher nur den logiſchen Gattungsbegriff, und unter den Hypoſtaſen nur wirkliche Perſonen oder Indi-

5) Ariſtoteles De categ. c. 5. Ed. J. Bekk. Vol. I. S. 2.: οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη, ἣ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, μήτ' ἐν ὑποκειμένῳ τινί ἐστιν, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἢ ὁ τὶς ἵππος· δεύτεραι δὲ οὐσίαι λέγονται, ἐν οἷς εἴδεσιν αἱ πρώτως οὐσίαι λεγόμεναι ὑπάρχουσι, ταῦτά τε καὶ τὰ τῶν εἰδῶν τούτων γένη, οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος ἐν εἴδει μὲν ὑπάρχει τῷ ἀνθρώπῳ, γένος δὲ τῶ εἴδος ἐστὶ τὸ ζῶον· δεύτεραι ἂν αὗται λέγονται οὐσίαι, οἷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ ζῶον.

viduen verſtehen 6). Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß ſeine Trinitätslehre den Namen des Tritheismus verdient. Wie der Name Menſch ſowohl den allgemeinen Begriff Menſch bezeichnet, als auch die einzelnen Individuen, die als Menſchen exiſtiren, in welchen die κοινὴ φύσις, der κοινὸς τῷ εἶναι λόγος, oder das κοινὸν εἶδος zur ἰδικὴ φύσις oder ὑπόστασις wird, ſo könnten auch die drei Hypoſtaſen Vater, Sohn und Geiſt nur die einzelnen göttlichen Individuen ſeyn, in welchen die μία φύσις θεότητος, oder der κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος auf concrete Weiſe exiſtirt, und wenn er auch, wie es natürlich iſt, vermied, von drei Göttern oder Gottheiten zu reden, ſo ändert dieß in der Sache ſelbſt nicht das Geringſte 7). Daß Philoponus, wenn er von der ariſtoteliſchen Philoſophie und der Kategorienlehre derſelben ausging, die kirchliche Trinitätslehre nicht anders auffaſſen konnte, iſt klar, aber nur um ſo mehr wird ihm eben dieß, dieſe Anwendung der ariſtoteliſchen Philoſophie, von den ältern und neuern Beurtheilern ſeiner Lehre zum

---

6) Τί γὰρ ἂν εἴη, ſagt Philoponus bei Joh. von Damaſk. a. a. O. S. 104., μία φύσις θεότητος, ἢ ὁ κοινὸς τῆς θείας φύσεως λόγος, αὐτὸς καθ' ἑαυτὸν θεωρούμενος, καὶ τῇ ἐπινοίᾳ τῆς ἑκάστης ὑποστάσεως ἰδιότητος κεχωρισμένος; — S. 106.: Μίαν μὲν γὰρ φύσιν πλειόνων ὑποστάσεων ἐνεργητικὴν ἐναργὲς οἶμαι τυγχάνειν ἅπασιν. Οὕτω γὰν μίαν εἶναι φύσιν τῆς θεότητος ὁμολογοῦντες, τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις αὐτῆς πρεσβεύομεν, καὶ ἀνθρώπων δὲ μία ἐστὶν ἡ φύσις, τῶν ὑπ' αὐτῆς ὑποστάσεων ἐπ' ἄπειρον σχεδὸν ἐκτεινομένων τῷ πλήθει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως.

7) Wir kennen die tritheiſtiſche Lehre des Philoponus nur aus den obigen Berichten und Fragmenten. Die auf die Trinitätslehre ſich beziehenden Schriften des Philoponus, die bei Aſſemani a. a. O. erwähnte, und das βιβλιδάριον, das er nach Photius Bibl. cod. 75. κατὰ τῶν ἐνθέως δογματισθέντων περὶ τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου τριάδος ὑπὸ τῶν ἐν ἁγίοις Ἰωάννου ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως ſchrieb, ſind nicht auf uns gekommen.

Vorwurf gemacht. Schon Photius ſagt von ihm, er habe, indem er die Frage, wie viel das Eine bedeute, zum Gegenſtand kleinlichter Unterſuchungen machte, Naturen und Weſenheiten, Gottheiten und Götter erdichtet, und die frechſten Blasphemien gegen den chriſtlichen Glauben vorgebracht [8]). Daſſelbe Urtheil im Ganzen fällen die Neuern, wenn ſie den Hauptfehler des Philoponus darin finden, daß er die Zahleinheit geläugnet, und die Gattungseinheit allein behauptet, daß er die drei Perſonen für drei einzelne Dinge einer Art oder Gattung erklärt, daß er dieſes aus der ariſtoteliſchen Lehre von Gattungen, Arten und einzelnen Dingen recht beſtimmt erklärt, und was das Fehlerhafteſte, noch durch Beiſpiele von Menſchen, Engeln, Schiffen erläutert habe [9]). Selbſt der neueſte theologiſche Schriftſteller über die Lehre des Philoponus, Trechſel [10]), ſieht in ihr nur den unglücklichen Einfall, das ariſtoteliſche Claſſifications- und Unterordnungsſyſtem natürlicher Dinge unter gemeinſame Gattungsbegriffe auf übernatürliche Verhältniſſe überzutragen. Soſehr auch die ſcharfe Dialektik des Mannes alle Anerkennung verdiene, ſo ſcheine doch die Anwendung der ariſtoteliſchen Denkformen auf Dogmen, die hauptſächlich unter dem Einfluſſe einer ganz heterogenen Philoſophie ihre Faſſung und Ausbildung erhalten hatten, einigermaßen unvorſichtig, und durch die dadurch hervorgerufene Begriffsverwirrung ſogar nachtheilig geweſen zu ſeyn. Solche Urtheile hätten nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn die ariſtoteliſche Logik und Katego-

8) Photius Bibl. cod. 75. — τὸ ἓν πόσα σημαίνει σμικρολογῶν.

9) So Walch Hiſt. der Kez. Th. VIII. S. 749. Vgl. Joh. G. Scharfenberg Diss. de Joanne Philop. tritheismi defensore. Lips. 1768. Comm. theol. ed. a Velthusen etc. Vol. I. S. 458.

10) Johannes Philoponus, eine dogmenhiſtoriſche Erörterung, in den Theol. Stud. u. Krit. 1835. 1. H. S. 95 f. Vgl. S. 108. 113.

nenlehre, welche Philoponus zu Grunde legte, ſelbſt etwas ganz Singuläres und Abnormes wäre. Sind aber die ariſtoteliſchen Denkformen, wie doch niemand läugnen kann, keine andern als dieſelben, an die ſich noch jezt jedes logiſche Denken halten muß, ſo gibt man mit der Behauptung, daß dieſe Denkformen auf die kirchlichen Dogmen nicht angewandt werden dürfen, nur die unlogiſche Natur dieſer Dogmen zu. Kann man aber nicht hindern, daß die Logik auch auf ſie angewandt wird, ſo kann man ſich auch über ein Reſultat, wie das des Philoponus war, auf keine Weiſe wundern.

Die ariſtoteliſche Philoſophie greift auch hier wieder auf die, ihrem Character entſprechende, Weiſe in den Gang des Dogma ein, indem ſie mit demſelben Intereſſe, mit welchem die kirchliche Lehre das ſeiner Natur nach Verſchiedene zu identificiren ſucht, darauf dringt, es durch die Beſtimmtheit des Begriffs zu trennen und auseinanderzuhalten, die Einheit und die Dreiheit, das Abſtracte und das Concrete, das Allgemeine und das Beſondere. Es iſt dieſelbe Trennung und Unterſcheidung der Begriffe, in welcher die arianiſche Dialektik ihre Stärke hatte, und wie die, dem auf ariſtoteliſche Dialektik geſtüzten Arianismus entgegenſtehende, Lehre in lezter Beziehung nur als Platonismus bezeichnet werden kann, ſo begegnet uns auch hier wieder derſelbe Gegenſaz der Anſichten. Eine Trinitätslehre, in welcher die Einheit eine Dreiheit ſeyn ſoll, kann ſich nur dadurch halten, daß ſie ſich vor den Angriffen der Gegner immer wieder in die abſolute Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens zurückzieht, und die platoniſche Tranſcendenz der Idee für ſich in Anſpruch nimmt, die für alle Begriffe und Kategorien, durch welche die gegebene Wirklichkeit für das denkende Bewußtſeyn beſtimmt werden ſoll, das ſchlechthin Unerreichbare iſt. Mußte man aber bei dieſer Anſicht, bei welcher Idee und Wirklichkeit in ihrem abſtracten Gegenſaz völlig unverſöhnt bleiben, zulezt auf alles ſpeculative Denken verzichten, während doch

die orthodoxe Trinitätslehre ſelbſt auf keinem andern Wege, als dem der Speculation, ihre beſtimmte Form erhalten hat, ſo wird auf der andern Seite immer wieder der Verſuch gemacht werden müſſen, mit Hülfe der Dialektik in das abſolute Weſen der Idee einzudringen. Als ein Verſuch dieſer Art iſt auch der Tritheismus des Philoponus zu betrachten, und ſeine Stellung zur orthodoxen Trinitätslehre iſt im Allgemeinen von der des Arianismus nicht weſentlich verſchieden. Die ariſtoteliſche Dialektik, von welcher ſowohl Philoponus als die Arianer ausgingen, konnte hier wie dort nur daſſelbe Reſultat zur Folge haben. Tritheiſtiſch iſt ja auch der Arianismus, wenn er Vater, Sohn und Geiſt als drei für ſich beſtehende göttliche Weſen zuſammenſtellt, und der Unterſchied iſt daher nur, daß Philoponus, indem er ſich an die Beſtimmung der orthodoxen Lehre hielt, daß Vater, Sohn und Geiſt als Hypoſtaſen einander völlig gleichſtehen, den allgemeinen Begriff der Gottheit über die Hypoſtaſen ſtellte, während dagegen die Arianer, ihrem Subordinationsſyſtem zufolge, den eigentlichen Begriff der Gottheit mit dem Weſen des Vaters identificirten. Darin unterſcheiden ſie ſich demnach von einander, ſo bedeutend aber dieſe Differenz zu ſeyn ſcheinen mag, ſo kommt es doch nur darauf an, wie wir ſie betrachten. Um was es ſowohl dem Philoponus als den Arianern hauptſächlich zu thun war, und um was es ihnen auf dem Standpunct ihrer ariſtoteliſchen Dialektik allein zu thun ſeyn konnte, iſt nichts anderes als dieß, das an ſich Seyende, Weſentliche und Allgemeine des Begriffs der Gottheit von allem zu trennen, was in einem blos untergeordneten Verhältniß zu demſelben gedacht werden kann. In dieſer ariſtoteliſch-dialektiſchen Tendenz geſchah es, daß die Arianer den Sohn und Geiſt von dem Vater, als dem allein wahren Gott, ebenſo ſtreng trennten, als Philoponus die Hypoſtaſen von dem über ihnen ſtehenden Begriff des göttlichen Weſens. Vergleichen wir nun aber das Verfahren bei-

ser, so erscheint nur das des Philoponus als das consequente und dialektisch durchgeführte. Solange die Arianer den Sohn und Geist zwar von dem Vater aufs strengste trennten, aber gleichwohl als göttliche Wesen prädicirten, somit dem Vater in gewissem Sinne wieder coordinirten, stellten auch sie über alle drei Hypostasen der göttlichen Trinität einen Begriff der Gottheit, mit welchem der Begriff des Vaters nicht mehr zur Einheit zusammengehen konnte: es liegt daher auch der arianischen Trinitätslehre ein Gattungsbegriff der Gottheit zu Grunde, zu welchem sich Vater, Sohn und Geist auf gleiche Weise nur wie das Besondere zum Allgemeinen verhalten, wobei es sodann keinen so großen Unterschied mehr ausmachen kann, daß der Sohn und der Geist vom Vater so verschieden sind, wie die Arianer dieses Verhältniß bestimmten. Betrachten wir die Sache aus diesem Gesichtspunct, so ist klar, daß Philoponus nur vollendete, was die Arianer zwar schon begonnen, aber noch nicht rein durchgeführt hatten. Soll einmal in dem Trinitätsverhältniß eine Einheit und eine Dreiheit unterschieden werden (auch die Arianer haben ja nicht blos eine Dreiheit in ihren Hypostasen, sondern auch eine Einheit in der Unterordnung des Sohnes und Geistes unter den Vater, als den wahrhaft Einen Gott), so ist dieser Unterschied erst dann rein durchgeführt, wenn sich die Einheit zur Dreiheit, wie das Allgemeine zum Besondern, oder das Abstracte zum Concreten, verhält. Diesen lezten Schritt hat, nachdem die Arianer auf halbem Wege stehen geblieben waren, erst Philoponus gethan, und das Eigenthümliche seines Tritheismus besteht daher nicht in der Behauptung, daß die Trinität drei für sich bestehende göttliche Wesen bilden, was vor ihm schon so viele andere angenommen haben, sondern einzig nur darin, daß er die drei Hypostasen als particuläre Substanzen von der allgemeinen Substanz unterschied, die ihm nur als der logische Begriff der Gattungs-Einheit galt. Das an sich seyende Wesen

Gottes iſt in dieſer Trinitätslehre nur der abſtracte allgemeine Begriff, und zwiſchen der Einheit und Dreiheit des Trinitätsverhältniſſes iſt derſelbe Unterſchied, wie zwiſchen dem allgemeinen Begriff des Menſchen und den einzelnen menſchlichen Individuen, in welchen jener Begriff zu ſeiner concreten Exiſtenz und Realität gelangt. Hier iſt nun aber auch der Punct, wo ſich uns das Einſeitige und Mangelhafte dieſer Trinitätslehre zeigt. Wird die Einheit und Dreiheit des Trinitätsverhältniſſes aus dem Geſichtspunct des Verhältniſſes betrachtet, in welchem das Abſtracte und das Concrete, das Allgemeine und das Beſondere zu einander ſtehen, ſo iſt die nächſte Aufgabe der Speculation, dieſe beiden Beſtimmungen als die Momente eines Proceſſes aufzufaſſen, in welchem der Begriff ſich dadurch realiſirt, daß er aus ſeinem abſtracten Anſichſeyn ſich herausbewegt und mit ſeinem concreten Inhalt ſich erfüllt. Dieſe ſpeculative Betrachtungsweiſe ſcheint jedoch dem Philoponus völlig fremd geblieben zu ſeyn, und der Standpunct ſeiner ariſtoteliſchen Dialektik characteriſirt ſich vielmehr ebendadurch, daß er nur trennt und unterſcheidet, ohne den geſezten Unterſchied ſelbſt wieder als Moment der Bewegung des Begriffs begreifen zu können. Daher bleibt auch ſeine Trinitätslehre, wie die arianiſche, nur in dem Unterſchied und dem abſtracten Gegenſaz ſtehen. Wie die Arianer den Sohn und Geiſt von dem Vater durch die Kategorien des Endlichen und Unendlichen ſtreng auseinander hielten, ſo trennt Philoponus die Hypoſtaſen von dem Vater durch den Gegenſaz des Abſtracten und Concreten, des Allgemeinen und Beſondern, und es iſt hier wie dort dieſelbe ſchroffe, unvermittelte Kluft. Woher die Hypoſtaſen kommen, wie ſie ſich als Dreiheit der Einheit zur Seite ſtellen, bleibt hier ebenſo unerklärt, wie im Arianismus das Verhältniß des Sohns und Geiſtes zum Vater. Die Einheit und die Dreiheit liegen hier noch völlig auseinander, und eben dieß iſt das Characteriſtiſche, wodurch ſich dieſe

leiden, durch die aristotelische Dialektik bestimmten, Formen der Trinitätslehre von der ihr gegenüberstehenden orthodoxen unterscheiden, in welcher die Einheit und die Dreiheit so ineinander bleiben, daß es zu keinem wirklichen Unterschied kommen kann. Diese, der aristotelischen Philosophie eigenthümliche, Tendenz zu trennen, und zu unterscheiden, was die Bestimmtheit des Begriffs nicht als identisch betrachten läßt, repräsentirt Philoponus, welcher als Philosoph sich sehr eifrig mit der aristotelischen Philosophie beschäftigte, und ihr durch mehrere Schriften, in welchen er die Principien derselben erläuterte, allgemeineren Eingang zu verschaffen suchte, in der christlichen Theologie auf eine sehr energische Weise. Wie er in der Trinitätslehre die Identificirung der Hypostasen und der Gottheit bekämpfte, so trat er auch in der Lehre von dem Verhältniß der Welt zu Gott in demselben ächtaristotelischen Interesse auf. Zwar hatte Aristoteles selbst die Ewigkeit der Welt behauptet, allein in der Anwendung seiner Philosophie auf das christliche Gottesbewußtseyn, in welchem Gott und Welt schärfer unterschieden werden, mußte der Unterschied zwischen Gott und Welt auf eine, dem Begriff beider widerstreitende, Weise zu verschwinden scheinen, wenn Gott und Welt in dem Begriffe der Ewigkeit einander gleichgestellt wurden. Dagegen lag die Lehre von der Ewigkeit der Welt ganz im Geiste der platonischen Philosophie. Wie die der orthodoxen Trinitätslehre zu Grunde liegende Identificirung des Sohns und Vaters ihre lezte Wurzel im Platonismus hat, so konnte von dem Standpunct derselben platonischen Weltansicht aus auch zwischen Gott und der Welt nur ein Verhältniß der Identität angenommen werden. Denn wenn auch die platonische Philosophie die Idee mit der Wirklichkeit nie zu versöhnen wußte, so hatte auf der andern Seite die Betrachtung für sie ein um so größeres Gewicht, daß Idee und Wirklichkeit, oder Gott und Welt, wie Urbild und Abbild sich zu einander verhalten, und alle Differenzen und Gegensäze muß-

ten ſich daher immer wieder in dem Begriffe des Bildes aus-gleichen. Die Ewigkeit der Welt war daher ein ſtehender Lehrſaz der neuplatoniſchen Philoſophie, und der Neuplatoniker Proklus namentlich hatte denſelben, ohne Zweifel im Gegenſaz gegen die chriſtliche Lehre von einer Schöpfung der Welt, durch achtzehen Argumente zu begründen geſucht. Gegen ihn trat Philoponus ebenſoſehr im ariſtoteliſchen als chriſtlichen Intereſſe mit der entgegengeſezten Behauptung auf, indem er in einer eigenen Abhandlung die Argumente des Proklus widerlegte [11]).

---

11) *Κατὰ Πρόκλε περὶ ἀϊδιότητος κόσμε λύσεις λόγων ιη.* Adversus Procli Diadochi pro aeternitate mundi argumenta duodeviginti, solutiones. Vgl. Fabricius Bibl. graeca Vol. IX. S. 362. Die Schrift iſt zwar noch vorhanden (Ven. 1535.), aber ſehr ſelten, weswegen es nicht möglich war, hier von ihr Gebrauch zu machen. Sie iſt nicht zu verwechſeln mit den ſieben Büchern *περὶ κοσμοποιΐας* (Gall. Bibl. Patr. T. XII. S. 473 f.), in deren Vorwort ſich Philoponus ſelbſt über das Verhältniß dieſer beiden Schriften ſo erklärt: *Πολὺς μὲν ἐμοὶ περὶ τῆς τε κόσμε γενέσεως ἐν πολλαῖς πραγματείαις διήνυσαι λόγος, τὰς ποικίλας τῶν συλλογισμῶν καὶ δυσδιεξόδους ἀνελίσσοντι λαβυρίνθες, δι' ὧν οἱ ἐκ τῆς σεμνῆς φιλοσοφίας μὴ γεγονέναι τετονὶ τὸν κόσμον δεικνύειν ἔδοξαν, ὡς κινδυνεύειν ἐντεῦθεν μηδ' ὅλως αὐτὸ δημιεργὸν εἶναι πιςεύειν θεὸν, εἰ μὴ τᾶτον οὐκ ὄντα παρήγαγε. Δέδεικα δὲ καὶ ὡς ἀρχὴν ἔχει τὸ εἶναι, πλείοσιν ἐπιβολαῖς τᾶτο συλλογισάμενος· πολλοὶ δὲ διὰ ταῦτα συνεχῶς ἡμῖν ἠνόχλεν, ῥῆμα πῶς καὶ ὑπωνείδιζον ὡς ἐξωτερικῶν μὲν λόγων προσέλεγχον* (die ἐξωτ. λόγοι ſind nicht, wie man gewöhnlich überſezt, populares rationes, ſondern das Exoteriſche iſt dem Chriſtlichen gegenüber das Philoſophiſche). *Διηγώνιςαί μοι τάχα πε καὶ πέρα δυνάμεως. Τῶν δὲ τὸ μεγάλε Μωυσέως περὶ τῆς τε κόσμε παραγωγῆς θεόδεν ἠκόντων ἀμελήσαιμι ῥημάτων, περιελκομένων ἐκ ἀνεκτῶς ὑπὸ τῶν ἐσκέφθαι τὸ παντὸς φρυαττομένων τὴν διακόσμησιν, ὡς ἃ τοῖς φαινομένοις Μωυσῆς πεφυσιολόγηκε σύμφωνα.* Darauf bezieht ſich die Schrift de creatione mundi, in wel-

Die durch Philoponus in Bewegung gekommene tritheistische Lehre brachte unter den Monophysiten neue Differenzen und Spaltungen hervor, auf die sich die Sectennamen der Kondobauditen, Kononiten, Philoponiaker beziehen, welche hier für uns keine weitere Bedeutung haben. Was hier hervorgehoben zu werden verdient, ist nur die eigene, aber für die orthodoxe Trinitätslehre sehr bezeichnende, Erscheinung, daß die Vertheidiger derselben, im Widerspruche gegen den Tritheismus, auf die gegenüberstehende Irrlehre geführt wurden. Es wurde über den Tritheismus viel gestritten und verhandelt. Eine Verhandlung dieser Art fand unter dem Kaiser Justin II. im J. 565 statt. Der Bischof Conon von Tarsus und Eugenius von Seleucia vertheidigten die Lehre des Philoponus gegen Paulus und Stephanus. Sie sprachen zwar orthodox von einer τριὰς ὁμοούσιος und ὁμοφυὴς, von Einem Gott und Einer Gottheit, nannten aber Vater, Sohn und Geist μερικὰς οὐσίας, ἰδικὰς θεότητας, ἰδικὰς φύσεις, wie Photius sagt, im Widerspruch mit sich und der Wahrheit, woraus erhellt, daß sie auch unter den Ausdrücken, mit welchen sie die Trias bezeichneten, nur die logische Gattungs-Einheit verstehen konnten [12]). Wichtiger ist der Streit, in welchen Damianus, der monophysitische Patriarch von Alexandrien, und Petrus von Callinike, der monophysitische Patriarch von Antiochien wegen der tritheistischen Lehre mit einander verwickelt wurden. Der Streit selbst wird verschieden erzählt [13]). Als Lehre des Damianus

---

cher Philoponus besonders gegen des Theodorus von Mopsuestia Erklärung der Genesis viel einzuwenden hat.

12) Photius Bibl. cod. 24. Es ist dieß dieselbe Verhandlung, welche Abulfaradsch bei Assemani Bibl. Or. Vol. II. S. 329. erwähnt. Sie wurde unter dem Vorsiz des Patriarchen von Constantinopel gehalten.

13) Vgl. Walch, Hist. d. Kez. Th. VIII. S. 719 f.

und ſeiner Anhänger aber wird angegeben, es ſey zwar der Vater ein anderer und der Sohn ein anderer und der heilige Geiſt ein anderer, keiner aber ſey für ſich der Natur nach Gott, ſondern ſie haben Gott oder die ſubſiſtirende Gottheit gemeinſchaftlich, und ſofern jeder daran unzertrennlich Theil habe, ſey er Gott. Sie nennen den Vater und den Sohn und den heiligen Geiſt Perſonen, das ihnen Gemeinſame aber Gott, Weſen, Natur [14]). Wie dieß zu nehmen iſt, macht erſt die weitere Nachricht klar [15]), Damianus habe ſich in der Beſtreitung der tritheiſtiſchen Lehre des Johannes Philoponus zu dem Irrthum verleiten laſſen, daß er die Perſonen und die göttlichen Eigenſchaften in der Trinität für eines und daſſelbe erklärte, wofür er ſich auf Auctoritäten der Väter und beſonders auf eine Stelle bei Gregorius von Nazianz berufen habe, in welcher derſelbe ſagt: da er Eine Subſtanz und drei Perſonen in der Gottheit verehre, ſo bedeute jenes die Natur der Gottheit, dieſes aber die Eigenſchaften der drei. Hieraus habe er gefolgert, daß die Ungezeugtheit, die paſſive Zeugung, und das Ausgehen Perſonen ſeyen, weil der Theologe ausdrücklich lehre, daß unter dem Namen Perſonen ihre Proprietäten verſtanden werden. Daß hier nur die, in der orthodoxen Lehre enthaltene, Hinneigung zum Sabellianismus vollends das Uebergewicht bekommen hat, läßt ſich nicht verkennen, und es kann daher nicht befremden, daß die Anhänger des Damianus auch Sabellianer genannt wurden. Je mehr Philoponus die Hypoſtaſen zu ihrer Realität kommen ließ, und das Gemeinſame nur als das Abſtracte des Gattungsbegriffs ſtehen ließ, deſto natürlicher war es, daß die Gegner auf die umgekehrte Weiſe in demſelben Verhältniß die Realität der Hypoſtaſen ſchwächten, in

14) Timotheus de recept. haeret. in Cotelier's Monum. eccles. graecae T. III. S. 418 f.

15) Bei Assem. Bibl. Or. T. II. 78. Vgl. S. 332.

welchem ſie auf die reale Exiſtenz des Gemeinſamen drangen [16]). Wenn die Damianiten nicht blos Sabellianer, ſondern auch Tetraditen [17]) genannt wurden, ſo kann dieß nur vom Standpunct der Tritheiſten aus geſchehen ſeyn, welche in der Behauptung, daß die Gottheit ſelbſt dieſelbe reale Exiſtenz (ὕπαρξις) habe, welche der Tritheismus nur den Hypoſtaſen zuſchrieb, nur die Lehre von vier Göttern ſehen konnten. Petrus von Kalliniko hielt dem Damianus entgegen, daß zwar allerdings die Proprietäten und die Perſonen bisweilen gleichbedeutend ſeyen, aber keineswegs ſchlechthin identiſch, weil ja ſonſt, wenn eine Perſon mehrere Proprietäten habe, wie z. B. der Vater die Ungezeugtheit und die active Zeugung, dieſelbe Perſon in mehrere Perſonen zerfallen müßte, und weil Chriſtus, als Sohn, vom Vater gezeugt und als Menſch von der Jungfrau geboren, nicht Eine Perſon, ſondern zwei haben müßte [18]). Wenn aber als Lehre des Petrus und deſſen Anhänger angegeben wird, Vater, Sohn und Geiſt ſeyen Ein Gott und Eine Subſtanz und Natur, nicht der Zahl nach, ſondern nach der vollkommenen Gleichheit [19]), ſo möchte ſchwer zu beſtimmen ſeyn, wie

16) Wie Philoponus ſagte, eine Perſon ſey ἰδιοσύστατος τῆς φύσεως ὕπαρξις, ſo ſagten Damianus und deſſen Anhänger, Vater, Sohn und Geiſt haben κοινὸν θεὸν ἦγον θεότητα ἐνύπαρκτον, nach Timotheus a. a. O. Der Hauptpunct ihrer Lehre war, daß die Gottheit eine, von den Hypoſtaſen unterſchiedene, eigene ὕπαρξις habe.

17) Timotheus a. a. O.

18) Assem. a. a. O. S. 79.

19) Nach Timotheus a. a. O. lehrten die Petriten μίαν θείαν ἦγον φύσιν καὶ μίαν θεότητα ἦγον θεὸν εἶναι τὴν ἁγίαν καὶ ὁμοούσιον τριάδα ἐκ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ ἀπαραλλάκτῳ τῆς θεότητος ταυτότητι oder ἰσότητι. Wie dieß nach Walch a. a. O. S. 752. nicht anders, als ſo, zu überſezen ſeyn ſoll: *docent — esse unum deum, unam divinam naturam non specifice* (wie Philo-

dieß von der tritheiſtiſchen Lehre des Philoponus verſchieden ſeyn ſoll.

Was ſich uns ſchon hier zeigt, daß die orthodoxe Lehre, ſobald ſie Gegenſtand weiterer Erörterungen wurde, und beſonders gegen Angriffe der Gegner gerechtfertigt werden mußte, in Gefahr kam, entweder in den Tritheismus oder den Sabellianismus überzugehen, iſt die immer wiederkehrende Erſcheinung in der Geſchichte dieſer Lehre. Daß es eine Einheit gibt, deren weſentliche Beſtimmung es iſt, zugleich eine Dreiheit zu ſeyn, und eine Dreiheit, die ebenſo weſentlich eine Einheit iſt, iſt der ächt ſpeculative Inhalt des Trinitätsdogma, und je ſpeculativer die ganze Auffaſſung und Entwicklung deſſelben iſt, deſto gewiſſer wird ſie ſowohl die Realität der Momente, in welchen die Dreiheit oder der Unterſchied beſteht, als auch die Realität der Einheit und Identität der verſchiedenen Momente feſtſtellen, wie ſich dieß ja auch bei Athanaſius auf ſo manchen Puncten ſeiner Darſtellung der Trinitätslehre deutlich genug zu erkennen gibt. Abſtrahirt man aber bei einer Lehre, die ihren wahren und vernünftigen Sinn nur in ihrer ſpeculativen Begründung haben kann, von allen nothwendigen Vorausſezungen, auf welchen ſie beruht, um, wie dieß in der kirchlichen und populären Faſſung der Trinitätslehre geſchieht, ſchlechthin nur die einfachen Säze als unumſtößliche Wahrheit feſtzuhalten, daß jede der drei Hypoſtaſen der Eine abſolute Gott ſelbſt iſt, gleichwohl aber die drei göttlichen Hypoſtaſen keine drei

ponus die Einheit verſtand) *sed perfectissima aequalitate*, welche unſere *identitas numerica* ſey, vermag ich nicht einzuſehen. Der Sinn iſt der gerade umgekehrte. Unter ἀριθμῷ kann nur eine ſolche numeriſche Einheit verſtanden werden, die zugleich eine reale iſt, und die ταυτ. oder ἰσοτ. ἀπαρ. iſt die logiſche Gattungs-Einheit des Philoponus. Den Ausdruck: drei Götter, drei Gottheiten, wollte übrigens keine dieſer Parteien gebrauchen, Tim. a. a. O.

Götter ſind, ſo kann man dem Widerſpruch nicht entgehen, und alle logiſchen Kategorien reichen nicht zu, ein ſolches Verhältniß der Einheit und der Dreiheit auch nur ſcheinbar zu rechtfertigen [20]). Daher führen ſolche Erörterungen der Trinitätslehre, welche, ohne in ihre ſpeculative Bedeutung tiefer einzugehen, nur den Zweck haben, ſie formell für das vernünftige Denken zu rechtfertigen, unvermeidlich immer wieder auf die eine oder die andere der beiden einander gegenüberliegenden Seiten, von welchen die orthodoxe Lehre ſich gleich entfernt halten will, die tritheiſtiſche oder ſabellianiſche. Der Tritheismus jedoch kam mit dem chriſtlichen Gottesbewußtſeyn in einen zu offenbaren Conflict, als daß man nicht weit geneigter hätte ſeyn ſollen, ſich auf die andere Seite zu wenden. Dahin mußte die überwiegende Richtung um ſo mehr in der lateiniſche Kirche gehen, je mehr man hier, nach dem Vorgang des Auguſtinus, darauf bedacht war, jedem Schein eines Subordinationsverhältniſſes zu begegnen, und jede der drei Perſonen mit der abſoluten Gottheit zu identificiren. Wie man ſchon in der Beſtreitung des Tritheismus ſich nicht ſcheute, das Perſönliche geradezu nur in die Pro-

20) Eine geſchichtlich merkwürdige Erſcheinung iſt in dieſer Hinſicht das ſogenannte athanaſianiſche Symbolum (über deſſen Urſprung Cölln zu Münſchers Lehrb. der Dogmengeſch. I. S. 249. zu vergleichen iſt), das als das *Symbolum quicunque* (ſo genannt nach ſeinem erſten Saze: *Quicunque vult salvus esse, ante omnia opus habet, ut teneat catholicam fidem — fides autem catholica haec est, ut unum Deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur*) das logiſche Denken dem unbedingteſten Glauben aufopfert. Wie ſchroff und unmotivirt ſind die Säze: *Increatus pater, increatus filius, increatus spiritus, immensus pater etc. aeternus etc. et tamen non tres aeterni, sed unus aeternus, sicut non tres increati, sed unus; — ita Deus pater, Deus filius, Deus et spiritus, et tamen non tres dii, sed unus est Deus.*

prietäten und Relationen zu ſezen, ſo wurde dieß nun beſonders in der lateiniſchen Kirche eine ſehr gewöhnliche Darſtellungsweiſe der Trinitätslehre. Unumwundener kann dieß nicht geſchehen, als es von Boëthius geſchehen iſt, welcher in einer Erörterung der Frage, die freilich immer der Hauptpunct bleiben mußte, wie die Trinität als die Einheit Gottes ohne eine Dreiheit von Göttern gedacht werden könne, ohne Bedenken ſich dahin ausſpricht, daß nur die Relationen es ſeyen, die die Trinität zu einer Mehrheit machen. Da in Gott die ſchlechthin Eine Subſtanz keine Differenz, keine Vielheit ſeyn kann, ſo iſt die Trinität nichts anders, als dieſelbe Einheit, die nach der Verſchiedenheit der Beziehungen das einemal Vater, das anderemal Sohn und das drittemal der heilige Geiſt genannt wird [21]). Die Relationen, als das

21) Quomodo trinitas est unus Deus et non tres Dii. Opp. Boëthii ed. Bas. 1546. S. 957 f. — *Nulla in Deo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo, atque idcirco nec numerus, Deus vero a Deo nullo differt, nec vel accidentibus vel substantialibus differentiis in subjecto positis distat, ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas. Quare nec numerus, igitur unitas tantum. Nam cum tertio repetitur Deus, cum pater et filius et spiritus sanctus nuncupatur, tres unitates non faciunt pluralitatem numeri in eo, quod ipsae sunt.* — *In rerum numero non facit pluralitatem unitatum repetitio, velut si de eodem dicam: gladius unus, mucro unus, ensis unus, potest enim unus tot vocabulis gladius agnosci. Haec enim unitatum repetitio iteratio potius est, quam numeratio* — *velut si dicam sol, sol, sol non tres soles effecerim, sed uno toties praedicaverim* (S. 959). — *Quoniam nulla relatio ad se ipsum referri potest, idcirco quod ea secundum se ipsum est praedicatio, quae relatione caret, facta quidem est trinitatis numerositas in eo, quod est praedicatio relationis, sed servata est substantiae uni-*

Einzige, woran man sich halten konnte, um einen Unterschied in der Trinität zu haben, mußten daher immer mehr für höchst wichtige Bestimmungen der Trinitätslehre gehalten werden. Im Uebrigen konnten auch solche Kirchenlehrer, welche die Trinitätslehre zum Gegenstand besonderer Abhandlungen machten, wie z. B. Fulgentius, der Bischof von Ruspä in Afrika, im sechsten Jahrhundert [22]), und der berühmte Alkuin [23]) zur Zeit Carls des Großen, nur die augu-

---

tas in eo, quod est indifferentia vel substantiae vel operationis, vel omnino ejus, quae secundum se dicitur praedicationis. Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, atque ideo sola sigillatim proferuntur atque separatim, quae relationis sunt. Nam idem pater, qui filius non est, nec idem utarque qui spiritus sanctus, idem tamen Deus est et pater et filius et spiritus sanctus, idem justus, idem bonus, idem magnus, idem omnia, quae secundum se poterunt praedicari (S. 961.).

22) Ex libris decem S. Fulgentii Ruspensis Episcopi contra Fabianum Arrianum Excerpta. Fabianus war einer der ausgezeichneteren Arianer in Nordafrika. Fulgentius hatte eine Streitunterredung mit ihm. Da Fabianus über die Resultate derselben einen falschen Bericht verbreitet hatte, vertheidigte Fulgentius den katholischen Glauben in zehen Büchern, aus welchen blos noch eine ansehnliche Reihe von Fragmenten vorhanden ist. Bibl. Patr. max. Lugd. 1677. T. IX. S. 275 f.

23) Die Libri tres de fide sanctae et individuae trinitatis (Alc. Opp. ed. Frob. Ratisb. 1777. T. I. S. 703 f.) sind beinahe durchaus aus Augustins Schrift: De trin., genommen. In dem Zueignungsschreiben an Carl den Großen sagt Alcuin, er habe sich zu dieser Darstellung der Trinitätslehre *sub specie manualis libelli* (die Schrift soll ein Handbuch der Religion seyn, indem sie mit der Trinitätslehre die Lehre von dem Erlösungswerk und von den lezten Dingen summarisch verbindet) auch deswegen entschlossen, um die zu wider-

ſtiniſchen Beſtimmungen und Formeln wiederholen, und alle Verhandlungen über dieſe Lehre, wie zwiſchen Hinkmar und Gottſchalk über die **una und trina deitas**, das Sabelliani-ſche der einen und das Arianiſche der andern Formel [24]), beweiſen nur den inhaltsleeren, geiſtloſen Formalismus, mit welchem dieſe Lehre behandelt wurde, ſeitdem die beengenden Bande der rein traditionellen kirchlichen Beſtimmungen um ſie gelegt worden waren.

---

legen, *qui minus utile existimabant, vestram nobilissimam intentionem dialecticae disciplinae discere velle rationes, quas pater Augustinus in libris de sancta trinitate apprime necessarias esse putavit, dum profundissimas de sancta trinitate quaestiones nonnisi categoriarum subtilitate explanari posse probavit* (wie man in dem genannten Werk Auguſtins leicht finden könne, wenn man ſich mit der Philoſophie bekannt mache).

24) Gottſchalk behauptete nach der Schedula Gothescalci: *quod trina deitas dici possit*, welche Hinkmar in ſeiner Collectio ex sanctis scripturis et orthodoxorum dictis de una et non trina deitate sanctae videlicet et inseparabilis trinitatis unitate ad repellendas Gothescalci blasphemias ejusque naenias refutandas (Opp. Hincm. ed. Sirm. T. I. S. 415), wenn man *unam deitatem personaliter* glaube und bekenne, ſo ſey dieß ſabellianiſch. Wolle man dieſer Häreſe durch die Behauptung ausweichen, *deitatem esse naturaliter unam*, ſo fordere die Conſequenz auch, zu ſagen, *proxsus esse personaliter trinam, sicut scilicet Deum, naturaliter unum, constat esse procul dubio personaliter trinum. — Sicut unamquamque ex trinitate personam, quisquis est catholicus, credit et confitetur integrum, plenum, perfectum penitus Deum: sic unicuique personae suam propriam deitatem, integram, plenam, perfectam penitus inesse credat, confiteatur et asserat.* Nach Hinkmar dagegen kann man zwar ſagen, daß Gott *personaliter trinus* und *naturaliter unus*, keineswegs aber, daß die *deitas, sic personaliter trina sicut naturaliter una. Quia*

Zweites Kapitel.

Der Monophyſitismus.

Wie wenig die Synode von Chalcedon dem Streit, in deſſen Folge ſie zuſammenberufen worden war, ungeachtet ihrer ökumeniſchen Auctorität, ein Ende zu machen vermochte, wie vielmehr nun erſt die große Frage über die Einheit und Zweiheit der Naturen die Urſache der heftigſten und langwierigſten Streitigkeiten wurde, die im Grunde nie zur Entſcheidung gebracht wurden, ſondern ins Unendliche ſich hinzogen, iſt ſchon mit dem Namen des Monophyſitismus geſagt. Die äuſſere Geſchichte dieſer Streitigkeiten laſſen wir hier jedoch auf ſich beruhen, da es uns hier nur darum zu thun ſeyn muß, die dogmatiſchen Momente, die ſich in dem weiteren Verlaufe des Streits herausſtellen, ins Auge zu faſſen. Was in der äuſſern Geſchichte des Streits auch in dogmatiſcher Hinſicht nicht ohne Intereſſe iſt, iſt zunächſt nur die in der That merkwürdige Erſcheinung, daß die Synode in Chal-

---

deitas ipsa est natura pluralitate carens et numero, qua natura vel deitate, sancta et inseparabilis trinitas, pater scilicet et filius et spiritus sanctus, personaliter trinus, unus est naturaliter Deus. — Non ergo trina natura, vel trina deitas, sed una natura et una deitas est patris et filii et spiritus sancti, et haec trinitas unus est Deus solus, bonus, magnus, aeternus, omnipotens, ipse sibi unitas, deitas, magnitudo, bonitas, omnipotentia, et quidquid ad se substantialiter dicitur, et non ita in relativis vocabulis intelligendum est vel dicendum, quia dici non potest pater sibi pater, vel filius sibi filius, vel spiritus sanctus sibi spiritus sanctus, sed haec relativa vocabula ad aliam procul dubio personam referri debent. Dieſem zufolge fällt Hinkmar über Gottſchalk das Urtheil, daß er *Arrium sensu sequens trinam deitatem dogmatizare non timet.*

cedon mehr als einmal in Gefahr war, ihre ökumeniſche Auctorität wieder zu verlieren. So bedeutend war der entſchiedene Widerſpruch, welcher hauptſächlich im Orient und in Aegypten von der in dieſen Ländern ſehr mächtigen Partei der Monophyſiten gegen das chalcedonenſiſche Symbol erhoben wurde, und wenn auf der andern Seite auch die Synode in der ihr anhängenden Partei und beſonders in der abendländiſchen Kirche, in welcher der Monophyſitismus nie Eingang finden konnte, eine ſehr ſtarke Stütze hatte, ſo ſchwankte doch gerade in Conſtantinopel, dem Mittelpunct, wo die beiden einander entgegenſtehenden Lehrbegriffe ſich begegneten, die Entſcheidung öfters ſo, das man es nicht verkennen kann, an welchen ſchwachen Fäden die fortdaurende Gültigkeit der chalcedonenſiſchen Synode hing. Ihr Anſehen wurde nun zwar aufrecht erhalten, aber wie vieles gleichwohl ſelbſt von der chalcedonenſiſchen Partei zur Untergrabung deſſelben geſchah, und wie die ganze Lage der Verhältniſſe den Wunſch nahe legte, wo möglich auf einen Standpunct wieder zurückzugehen, auf welchem die auch nach der ſchon geſchehenen Entſcheidung ſo unentſchiedene Frage ganz abgeſchnitten werden könnte, ſehen wir aus dem erſten bedeutenderen Ereigniß, das auf die Synode von Chalcedon folgte, dem Henotikon, das der Kaiſer Zeno im J. 482 bekannt machte. Die Formel ging, wie ſie ſelbſt ſagt, mit beſonderer Rückſicht auf die Monophyſiten des alexandriniſchen Patriarchats aus dem Beſtreben hervor, unter den durch den Streit über die Lehre von der Perſon Chriſti getrennten Gemeinden eine Einigung zu bewirken, und ſprach ſich für dieſen Zweck vor allem für die unveränderliche Gültigkeit des von den Vätern der nicäniſchen und conſtantinopolitaniſchen Synode feſtgeſezten Lehrbegriffs aus, welchem auch die Väter der epheſiniſchen Synode, die den gottloſen Neſtorius verdammt haben, gefolgt ſeyen. Sie anathematiſirt ſowohl den Neſtorius als den Eutyches, und erklärt ſich dagegen mit den zwölf Ana-

hematismen des Cyrillus einverstanden. Was die fragliche Lehre selbst betrifft, so bekannte sie, daß der eingeborene Sohn Gottes und Gott, der in Wahrheit Menschgewordene, unser Herr Jesus Christus, gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit, und gleichen Wesens mit uns nach der Menschheit, der Herabgekommene und aus dem heiligen Geist und der Jungfrau Maria, der Gottesgebärerin, Fleischgewordene, Einer sey, und nicht zwei. Denn Einem gehören die Wunder und die Leiden, die er freiwillig im Fleische erduldete. Die, welche trennen oder vermischen, oder ein Scheinbild einführen, seyen schlechthin zu verwerfen: die sündlose wahrhafte Fleischwerdung aus der Gottesgebärerin habe keinen neuen Sohn hinzugesezt: auch nach der Fleischwerdung des Einen aus der Trias, des Gottes Logos, sey die Trias eine Trias geblieben. Daher haben sich die rechtglaubigen Gemeinden und ihre Vorsteher ausser diesem Lehrbegriff zu keinem andern Symbol verstehen können, und auch durch diese Formel solle nichts neues kanonisch festgesezt, sondern nur das Anerkannte bekräftigt werden. Ueber jeden aber, der anders gedacht habe oder denke, entweder jezt, oder sonst, entweder in Chalcedon, oder auf irgend einer andern Synode, werde das Anathema ausgesprochen [1]). So nahe war die Formel daran, selbst über die Synode in Chalcedon ein Verwerfungsurtheil auszusprechen. In jedem Fall wollte sie durch ihre ganze zweideutige Haltung, indem sie es absichtlich vermied, weder von Einer noch von zwei Naturen zu reden, einen Schritt der Annäherung an die Monophysiten thun. Das Symbol in Chalcedon war im Grunde schon aufgegeben, wenn man an der Zweiheit der Naturen, die es lehrte, so großen Anstoß nahm, daß man von ihr nicht mehr reden wollte. Allein die vermittelnde Formel erreichte ihren

1) Bei Evagrius III, 14.

Zweck ſo wenig, daß vielmehr ihre Annahme und Verwerfung ſelbſt nur ein Anlaß neuer Differenzen und Spaltungen wurde. Die große Streitfrage war in das dogmatiſche Bewußtſeyn zu tief eingedrungen, als daß man ſo leicht darüber hätte hinwegkommen können [2]). Wie wenn man ſich des großen Moments, das allerdings in dem ausgeſproche-

2) Selten hatte man von dem Gegenſtand des Streits eine ſolche Anſicht, wie die Biſchöfe Pamphyliens in einem Schreiben an den Kaiſer Leo ausſprachen, nachdem ſie, wie die übrigen Biſchöfe, von dem Kaiſer darüber befragt worden waren, was ſie von der Synode in Chalcedon und von der Ordination des Timotheus Ailuros zum Patriarchen von Alexandrien halten. *Nihil differt*, heißt es in dem Schreiben bei Manſi T. VII. S. 575., *sive duarum naturarum unitas inconfusa dicatur, sive ex duabus eodem modo referatur. Sed neque si una dicatur verbi natura, inferatur autem incarnata, aliud quid significat, sed idem honestiore sermone declarat. Nam et invenimus saepius hoc dixisse sanctos patres.* Die Verfaſſer dieſes Schreibens unterſchieden zwiſchen dem allgemeinen Volksglauben und den Lehrbeſtimmungen, wie ſie nur für die Prieſter oder für Gelehrte zur Widerlegung der Gegner ſich eignen. *Non enim ad populum a papa Leone et a sancto Chalcedonensi concilio scripta est* (die Lehre der chalc. Syn.), *ut ex hoc debeant scandalum sustinere, sed tantummodo sacerdotibus, ut habeant, quo possint repugnare contrarii. Duarum namque naturarum sive substantiarum unitatem in uno Christo declaratam invenimus a pluribus apud nos consistentibus sanctis et religiosissimis patribus, et nequaquam veluti anathema aut symbolum his, qui baptizantur, hoc tradimus, sed ad bella hostium reservamus. — Non est symbolum neque anathema — quod a sancto concilio dictum est, sed haereticae pravitatis potius increpatio.* Eine Unterſcheidung, die zwar von chriſtlichem Sinne zeugt, aber die geſchichtliche Wahrheit gegen ſich hat.

nen Gegensaz lag, schon damals in seinem ganzen Umfang bewußt gewesen wäre, hatte jeder Versuch einer Beschwichtigung und Ausgleichung nur das Gegentheil zur Folge, und je weniger man den Gegensaz in seiner schroffen abstracten Gestalt, in welcher es sich immer nur um eine Einheit oder Zweiheit handelt, zu überwinden vermochte, desto mehr vertiefte man sich auf der einen Seite wie auf der andern in neue Probleme, die zwar nur eine untergeordnete Bedeutung hatten, in welchen sich aber immer wieder die allgemeine Streitfrage widerholte. Das dogmatische Interesse, das der weitere Verlauf des Streits hat, kann sich nur auf die zwei Puncte beziehen: 1. die Stellung, welche überhaupt die beiden Parteien gegen einander hatten, und 2. die Differenzen, die bei beiden Parteien, vorzüglich aber auf der monophysitischen Seite aus der Einen Hauptdifferenz entstunden, und nur als einzelne Reflexe derselben anzusehen sind.

Was das Erste betrifft, die dogmatische Differenz, die zwischen den beiden Hauptparteien stattfand, so fragt sich vor allem, was die Monophysiten unter der Einen Natur, die der wesentliche Inhalt ihres Bekenntnisses und ihrer Lehre war, verstunden. Man würde der monophysitischen Lehre sehr Unrecht thun, wenn man sie geradezu für eine und dieselbe mit der eutychianischen halten wollte. Hätten die Monophysiten schlechthin einen Doketismus oder eine Vermischung der beiden Naturen, wie man dem Eutyches zuschrieb, gelehrt, sie hätte sich nicht mit so großem Gewicht behaupten können. Was sie hielt, war nichts anderes, als daß man das Häretische, das man in ihrer Lehre von der einen Natur finden wollte, nicht entschieden nachweisen konnte, daß, wenn man die Streitfragen, um welche es sich handelte, nach ihren beiden Seiten in Erwägung zog, auch ihre Lehre eine Seite hatte, deren Wahrheit man nicht verkennen konnte. Kann man daher nicht von der Voraussezung ausgehen, daß die Lehre der Monophysiten schlechthin die Realität des

Menſchlichen in Chriſtus läugne [3]), ſo hat die Frage nur um ſo mehr Intereſſe, worin die eigentliche Differenz zwiſchen

3) Daß die Lehre der Monophyſiten in ihrer Conſequenz zuletzt auf Eutychianismus führe, und daß es Secten der Monophyſiten gab, in welchen die Conſequenz klar genug hervortrat, wird bei dieſem allgemeinen Urtheil über die Lehre der Monophyſiten nicht überſehen. Am nächſten ſtunden unter den Gegnern der chalcedonenſiſchen Lehre dem Eutyches der bekannte Patriarch von Alexandrien Dioſkurus und Timotheus Aelurus, über deren Lehre erſt in der neueſten Zeit einige urkundlichen Belege bekannt geworden ſind. In der, von Angelo Mai in Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita Tom. VII. herausgegebenen, Ἐπιστολὴ Εὐτυχοῦς Μονάχου πρὸς Τιμόθεον σχολαστικὸν περὶ δύο φύσεων κατὰ Σευήρου und dem Briefe des Kaiſers Juſtinianus a. a. O. S. 294. finden ſich auch einige Fragmente aus Schriften der genannten beiden Männer. In dem Fragment eines Briefs, welchen Dioſkurus von Gangra aus, wo er als Verbannter lebte, ſchrieb, ſagte er (a. a. O. S. 289.): Der eingeborne Gottesſohn Logos, unſer Herr Jeſus Chriſtus, welcher ohne Sünde und Verwandlung Menſch wurde, hat an den menſchlichen Leiden Theil genommen nicht nach der Natur, ſondern nach der Gnade. — Iſt das Blut Chriſti nicht in Folge der Natur das Blut Gottes, nicht eines Menſchen (εἰ μὴ τὸ αἷμα τῆ Χριστῆ κατὰ φύσιν θεῆ ἐστιν καὶ οὐκ ἀνθρώπιν), wodurch unterſcheidet es ſich von dem Blut der Böcke und Stiere und der Aſche der Kuh? Denn wie dieſes irdiſch und vergänglich iſt, ſo iſt auch das Blut derer, die von Natur Menſchen ſind, irdiſch und vergänglich, aber fern ſey es, das Blut Chriſti mit etwas Natürlichem gleichen Weſens zu nennen (ἑνὸς τῶν κατὰ φύσιν λέγειν ὁμοούσιον τὰ αἵματα Χριστῆ). Hiemit iſt deutlich genug geſagt, daß Chriſtus, weil er wegen der Einheit der Natur nicht ſowohl Menſch als Gott iſt, nicht ὁμοούσιος mit den Menſchen iſt. Timotheus Aelurus erklärt in dem Fragment einer, in Cherſon geſchriebenen, Schrift (a. a. O. S. 277. vgl. S. 304.) die Gottheit für die Eine Natur Chriſti, wenn ſie auch gleich ohne Verän-

ihr und der orthodoxen Lehre beſtund. Dieſe Frage läßt ſich zwar aus Mangel an Nachrichten nur unvollſtändig

---

derung Fleiſch geworden iſt, und in den Fragmenten aus einer Schrift gegen Leo, den römiſchen Patriarchen (a. a. O.), ſpricht er ſich über die Perſon Chriſti weiter ſo aus: Das Fleiſch Chriſti iſt weder ſeine Subſtanz noch ſeine Natur, ſondern eine, zu unſerm Heil wohl geſchehene Weiſe der Oekonomie (νόμος οἰκονομίας ὀρθῶς πεπραγμένος). — Wenn der Logos thut, was das Seinige iſt, wie der neue Neſtorius (Leo) meint, ſo iſt das Geſehen- und Betaſtetwerden der göttlichen und unvermiſchten Natur fremd, und vielmehr der menſchlichen Natur *eigen*. — Die Diphyſiten ſollen uns, wenn ſie können, wie ſie ſagen, den Unterſchied der zwei Naturen Chriſti zeigen. Ferner in dem Fragment aus dem zweiten Buch der ἀντιῤῥητικοὶ λόγοι (a. a. O. S. 305.): Mit der Fleiſchwerdung Gottes des Logos verhält es ſich nicht, wie mit etwas Natürlichem, ſondern ſie iſt eine übernatürliche Oekonomie, welche von Gott aus unſrer gemeinſamen menſchlichen Natur und Subſtanz zur Wirklichkeit gebracht iſt, deswegen wird auch von ihr geſagt, ſie ſey gleicher Natur, gleichen Urſprungs, gleichen Weſens mit uns, nach der Beſchaffenheit der Oekonomie, d. h. der Geburt aus dem Weibe. Auch iſt der unbefleckte Leib des Gottes Logos, welcher gleichen Weſens mit uns iſt, niemals weder die Natur noch die Subſtanz eines gewöhnlichen Menſchen genannt worden. Zu der Stelle des Propheten Amos 4, 13. bemerkt Timotheus (a. a. O. S. 305.): Er ſelbſt (der Herr) hat ſich durch ſich ſelbſt den Menſchen angekündigt. Bei ſeinem Anblick ging die Sonne am Mittag unter. Durch einen Menſchen aber durfte dieß nicht geſchehen, d. h. durch die menſchliche Natur, ſonſt hätte ja die menſchliche Natur durchaus und gänzlich die Jungfrauſchaft aufgehoben. Denn wenn der ein Menſch war, nach Natur und Geſez, welcher im Leibe der Jungfrau zu ſeiner Vollendung kommen ſollte, ſo hätte er aus ihr nicht geboren werden können, ohne daß zuerſt die Jungfrauſchaft aufgehoben worden wäre. Timotheus argumentirt demnach hier von dem Dogma von der beſtändigen Jungfrau-

beantworten, doch fehlt es keineswegs an Beweiſen dafür, daß die monophyſitiſche Lehre im Allgemeinen keineswegs die eutychianiſche war. Unter die angeſehenſten Lehrer der monophyſitiſchen Partei gehörten am Ende des fünften und zu Anfang des ſechsten Jahrhunderts Xenajas oder Philoxenus aus Tahal in Perſien, welchen der monophyſitiſche Patriarch von Antiochien, Peter der Gerber, zum Biſchof von Hierapolis oder Mabug weihte, und Severus aus Piſidien, welcher als Patriarch von Antiochien längere Zeit an der Spize der Monophyſiten im Orient ſtund, und einer eigenen Partei derſelben ſeinen Namen gab. In dem Lehrbegriff dieſer beiden bedeutenden Häupter der monophyſitiſchen Partei machte die Realität des Menſchlichen in Chriſtus einen weſentlichen Punct aus. Philoxenus ſchrieb drei Abhandlungen über die Dreieinigkeit und Menſchwerdung [4]), in welchen er ſowohl die Eutychianer, die er Phantaſiaſten nannte, als die Orthodoxen beſtritt, und nach derſelben mittlern Vorſtellungsweiſe, die in der Folge die Jacobiten ſtets beibehielten, ſich von beiden gleich fern zu halten ſuchte, indem er

ſchaft, als einem an ſich feſtſtehenden Lehrſaze aus, um darzuthun, daß Chriſtus nicht auf die gewöhnliche menſchliche Weiſe geboren ſey, ſomit auch keine menſchliche Natur, wie andere Menſchen, haben könne. Einen gleichen Beweis deutet Timotheus in einem andern Fragment (a. a. O. S. 35) an, in welchem er von der göttlichen Trias ſagt, daß wegen ihrer abſoluten Vollkommenheit und Homouſie bei ihr kein Mehr und kein Minder ſtattfinden könne, womit er ohne Zweifel daſſelbe ſagen will, was auch ſonſt geſagt wurde, daß, wenn auch die menſchliche Natur neben Gott dem Logos angebetet würde, eine vierte Perſon zur Trinität hinzukommen müßte. Vgl. Gieſeler Commentationis, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones inprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. Part. II. S. 27.

4) Man vgl. die Auszüge in Assem. Bibl. or. T. II. S. 25 f.

zwar Eine aus der Gottheit und Menschheit zusammengesezte Natur Christi, aber ohne Verwandlung oder Vermischung behauptete. Der Sohn, welcher Einer aus der Dreieinigkeit ist, hat, sagte Philoxenus, einen mit einer vernünftigen Seele verbundenen Leib zur persönlichen Einheit mit sich verbunden. Der Leib wurde nicht vor der Vereinigung mit dem Worte gebildet, sondern erst im Moment der Vereinigung. In diesem Leibe ist Christus geboren und erzogen, in ihm hat er gelitten, in ihm ist er gestorben. Die Gottheit des Sohns hat nicht gelitten und ist nicht gestorben. Alles dieses ist nicht blos zum Schein, nur doketisch, sondern wahrhaft und natürlich geschehen. Das Wort ist nicht in das Fleisch verwandelt oder mit ihm vermischt oder vermengt, aber auch nicht von ihm getrennt, sondern ebenso mit der Menschheit vereinigt, wie die vernünftige Seele mit dem Leibe, und wie aus der vernünftigen Seele mit dem Leibe Eine menschliche Natur wird, so entsteht aus der Menschheit und Gottheit Christi Eine Natur, keine einfache, sondern eine zusammengesezte [5]). Mit Cyrillus nahm auch Philoxenus nach der Vereinigung in Christus nur Eine fleischgewordene Natur des Wortes an, und erklärte sich ausdrücklich gegen eine eutychianische Vermischung der beiden Naturen. Wenn Ephraem gesagt habe, Christus habe die Naturen, wie eine Arznei, gemischt, so habe er dieß nur von der Vereinigung verstanden, und seine Meinung sey nicht gewesen, daß die göttliche und menschliche Natur gemischt worden seyen, wie Wasser und Wein, oder wie flüssige Naturen, die die Eigenthümlichkeit ihrer Naturen verlieren, und einen verschiedenen Geschmack bekommen. Eine solche Vorstellung ist nach Philoxenus durchaus verwerflich. Das passendste Beispiel, um sich die Vereinigung des Wortes mit dem Fleisch vorzustellen,

5) Wie die neuern Jakobiten sich ausdrücken, sezt Assemani hinzu, una natura duplex.

iſt auch nach ihm die Vereinigung der Seele und des Leibs. In demſelben Sinne ſprach ſich Philorenus auch in andern Schriften über die Einheit der Natur Chriſti aus. In einem Briefe an die Mönche in Senun über die Menſchwerdung des Eingeborenen, gegen diejenigen, welche die Naturen und die Thätigkeiten nach der Vereinigung trennen und theilen, und die Wunder Gott, das Leiden dem Menſchen zuſchreiben [6]), beſtimmte er den Begriff der Einheit auf folgende Weiſe: „Es iſt Ein Sohn und Herr in dieſer doppelten Beziehung, ſofern er Gott iſt, und ſofern er Menſch geworden, und er iſt Einer geblieben, auch nachdem er Menſch geworden, wie er es vor der Fleiſchwerdung war, nur daß er zuvor Einer war ohne das Fleiſch, zulezt aber, als derſelbe Eine einen Leib hatte, denn ſein iſt das Fleiſch, das er aus uns annahm, nicht das Fleiſch eines andern von ihm verſchiedenen Menſchen. Deßwegen bekennen wir auch, den lebendigen Leib des lebendigen Gottes zu empfangen, nicht den nackten und einfachen Leib eines ſterblichen Menſchen: ebenſo empfangen wir bei jedem heiligen Genuſſe das lebendige Blut des Lebendigen, nicht das nackte Blut eines verweslichen uns ähnlichen Menſchen, wie die Häretiker meinen. Denn nicht das geheiligte Brod nannte er ſeinen Leib, noch den geſegneten Wein ſein heiliges Blut, ſondern er ſagte, beides ſey wahrhaft ſein Leib und Blut, nach den Einſezungsworten, in welchen er das Brod nicht den Leib, oder den Wein das Blut eines andern Menſchen, ſondern ſein nannte.“ Die Einheit der Natur iſt demnach, wie hieraus zu ſehen iſt, die Einheit des Subjects, wobei aber ganz darüber hinweggeſehen wird, daß auch das Menſchliche in Chriſtus, die vernünftige Seele mit dem Leib, wenn anders Chriſtus wahrhaft Menſch ſeyn ſoll, ein wirklicher Menſch, wie andere Menſchen, nur ein eigenes ſelbſtſtändiges Sub-

6) Bei Aſſemani a. a. O. S. 38 f.

ject ſeyn kann. Hieraus erklärt ſich, wie Philorenus Gott zum Subject des Leidens und Todes machen kann, ohne doch die Gottheit ſelbſt leiden und ſterben zu laſſen. Er ſagt auf der einen Seite: Wie das Leiden und der Tod Chriſti, dem Sohn, Jeſu, oder dem Eingeborenen, zugeſchrieben wird, ſo wird es auch der Wahrheit und dem Glauben gemäß von Gott prädizirt, und wie der ohne Tadel iſt, der glaubt, Chriſtus und der Sohn habe gelitten, ſo iſt es auch der, welcher behauptet, Gott oder das Wort ſey gekreuzigt worden und geſtorben, indem ja der Eine Eingeborene, der in der Welt erſchien, ſelbſt Chriſtus und der natürliche Sohn iſt, und der, der von Natur Sohn iſt, auch von Natur Gott iſt. Wenn nun geſagt wird, der Sohn, der nicht aus Gnade, ſondern von Natur Sohn iſt, habe gelitten, ſo folgt, daß man auch glauben muß, Gott habe gelitten und ſey geſtorben, nicht der Menſch, der von ihm verſchieden iſt, oder ihm folgt, oder in welchem er als ein Anderer in einem Andern wohnt. Auf der andern Seite aber wird gleichwohl auch wieder geſagt: Der Geiſtige (Chriſtus nach der göttlichen Natur) iſt nicht als Geiſtiger geſtorben, noch hat Gott als Gott gelitten, ſondern er hat gelitten, weil er einen Leib angenommen, und iſt geſtorben, weil er der Sterblichen Bruder geworden [7]). Denſelben Lehrbegriff enthalten die wenigen aus den Schriften des Severus erhaltenen Fragmente [8]), die jedoch in der neueſten Zeit durch einige weitere nicht unbedeutend vermehrt worden ſind [9]). Wie von Severus

7) Vgl. Aſſem. a. a. O. S. 30 u. 35.

8) In des Leontius von Jeruſalem (vgl. Gieſeler Comment. P. I. S. 6) Apologia concilii Chalced. in Gall. Bibl. T. XII. S. 719 f.

9) In A. Mai Scr. vet. nova coll. T. VII. Gieſeler, Comment. qua monophys. etc. Part. I., hat die aus den Schriften des Severus erhaltenen Fragmente zuſammengeſtellt und mit den nöthigen Notizen und Erläuterungen begleitet.

gemeldet wird, daß er als Patriarch von Antiochien das Anathema über die Synode von Chalcedon ausgeſprochen habe [10]), ſo anathematiſirt er auch in dieſen Fragmenten die, welche nach der Vereinigung den Einen Chriſtus durch die Zweiheit der Naturen trennen, nicht deßwegen, weil ſie von Naturen, Eigenthümlichkeiten, Thätigkeiten reden, ſondern weil ſie ſagen, es ſeyen zwei, oder, was daſſelbe iſt, weil ſie eine Zweiheit der Naturen behaupten zu können meinen, ohne eine Zweiheit der Perſonen anzunehmen [11]). Dieß iſt der weſentliche Inhalt aller dieſer Fragmente. Severus hebt noch ſtärker als Philorenus die Verſchiedenheit der Naturen hervor, nur ſoll von keiner Zweiheit der Naturen die Rede ſeyn. Wenn auch einige ältere Lehrer der Kirche, wenn auch Cyrillus ſelbſt von Chriſtus geſagt habe, daß er nach der Vereinigung in zwei ungetrennten Naturen ſubſiſtire, ſo iſt es doch jezt (ſeitdem die Irrlehre des Neſtorius ſich verbreitet hat) nicht mehr erlaubt, und es iſt daher auf keine Weiſe zu rechtfertigen, daß die in Chalcedon Verſammelten erklärt haben, Chriſtus beſtehe aus zwei ungetrennten Naturen [12]). Zwar, daß ſie zwei Naturen in Hinſicht der

10) Bei Leont. a. a. O. S. 812. Evagrius III, 33. 34.

11) Bei Leont. a. a. O. S. 840. ex epist. III. ad Sergium grammaticum (einen Julianiſten). Ein gleiches Fragment bei Mai a. a. O. S. 71. aus einem Schreiben des Severus an den Arzt Prosdokius: Ἡ σύνοδος Χαλκηδόνος καὶ Λεὼν ὁ τῆς Ῥωμαίων ἡγησάμενος ἐκκλησίας δύο φύσεις ἐπὶ Χριστῷ, καὶ δύο τούτων ἐνεργείας ὁρισάμενοι μετὰ τὴν ἄφραστον ἕνωσιν, δικαίως ἀναθεματιζέσθωσαν ὡς τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο πρόσωπα καταμερίσαντες, ἃ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις ἀχ ὑφεστῶσα (eine wirkliche menſchliche Natur muß daher auch eine menſchliche Perſon ſeyn).

12) A. a. O. S. 840. Ex libro contra Jo. Grammat. Caesareae episcopum. Ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαιρέτως γνωρίζεσθαι τὸν Χριστὸν wird hier als Lesart des Symbols vorausgeſezt. Vgl.

Vereinigung des Immanuel behauptet haben, ſoll der Synode vernünftiger Weiſe nicht zum Vorwurf gemacht werden dürfen, wohl aber mit Recht, daß ſie, nicht dem heiligen Cyrillus folgend, ſagte, Chriſtus ſey aus zwei Naturen. Wir werden, ſagt Severus, nie aufhören, einen Beweis zu fordern, daß die Synode zu Chalcedon, oder der Brief des Leo, die hypoſtatiſche Vereinigung, oder die natürliche Einheit, oder Einen Chriſtus aus zwei, oder Eine fleiſchgewordene Natur des Gottes Logos bekenne, und dann wollen wir uns überzeugen, daß ſie, nach dem weiſen Cyrillus nur in Gedanken unterſcheidend, den weſentlichen Unterſchied der auf unausſprechliche Weiſe zur Einheit Verbundenen wiſſen, wie die Natur des Logos eine andere iſt, und eine andere die des Fleiſches, wie beide auch in der Vereinigung als zwei anzuſtellen ſind, in der Wirklichkeit aber keineswegs getrennt ſind [12]). Es iſt durchaus die Lehrweiſe des Cyrillus, welcher Severus mit ſeiner Partei folgte. Er gibt zu, daß Cyrillus zwei Naturen gelehrt habe, eine andere des Logos, und eine andere des beſeelten und vernünftigen Menſchen.

Mai a. a. O. S. 278 u. 71. In dem leztern Fragm. aus der Ep. ad Prosd. med. ſagt Severus: Wenn auch die Gegner für ihre Trennung ſich auf die heiligen Väter berufen, welche von zwei Naturen in Chriſtus und von zwei natürlichen Wirkungen und von einer Zweiheit des Willens geſprochen haben, ſo dürfen wir ſie kühn zurückweiſen, wenn auch die Väter dieß offen geſagt haben. Denn ſie, die gegen die Ktiſmatolatrie des Arius den Kampf zu beſtehen hatten, haben ſich vieler Ausdrücke bedient, die man jezt nicht vorbringen darf, weil ſie nachtheilig ſind für die, die das Myſterium der unausſprechlichen Fleiſchwerdung zu erforſchen ſuchen, weswegen die Nachfolgenden die Zweiheit zum Dogma zu machen ganz verboten und gelehrt haben, auf die, jedem Gedanken entſprechenden, Ausdrücke bedacht zu ſeyn.

13) A. a. O. S. 832. Ex libris c. Grammat.

Auch er erkennt dieß an, und will hier nicht nur mit Vätern der Synode von Chalcedon, ſondern auch mit ſtorius übereinſtimmen, daß nemlich die Naturen zwei ſ und weſentlich verſchieden durch die Gottheit und durch Menſchheit, ja er behauptet ſogar, daß die Elemente, welchen die Einheit geworden iſt, auch nach der Eini unvermindert und unverändert bleiben, und der ganze U ſchied kommt zulezt nur darauf hinaus, daß ſie als zu mengeſezt und nicht als für ſich beſtehende Einheiten zu trachten ſind [14]). Zur Bezeichnung dieſer Einheit und heit, wie ſie nach der monophyſitiſchen Lehre zu denke gebrauchte ſchon Severus den Ausdruck des Areopagiten ùyſius, der fleiſchgewordene Gott habe eine neue theand Wirkung für uns vollbracht [15]). Die auf dieſe Weiſe geſprochene Unterordnung der Zweiheit unter die Einheit es, was dieſen Ausdruck bei den Monophyſiten ſehr b

14) A. a. O. S. 837. Ex libro II. c. Serg. Grammat. – *συνθέσει ὑφεστώτων, καὶ ἐκ ἐν μονάσιν ἰδιοσυςάτοις.* Vgl Fragm. ex epist. ad Solonem a. a. O.: *Τὰ, ἐξ ὧν ὁ Ἰ νεκλ, ὑφεστήκει, καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν, καὶ ἃ τέτραπται, ὑ καὶ ἐν τῇ ἑνώσει, καὶ ἐν μιᾷ ὑποςάσει θεωρούμενα, καὶ ἐκ ἐ νάδι κατ' ἰδίαν ὑπόςασιν, ἕκαςον ἰδιοσυςάτως θεωρούμενον.* Mai a. a. O. S. 137. 138. 287. *Οὐκ ἂν τις νῦν ἔχων τὴν τοῦ θεοῦ λόγε, καὶ τὴν ἔμψυχον καὶ ἔννεν σάρκα, τὴν θεῖσαν αὐτῷ καθ' ὑπόςασιν, γεγενῆσθαι μίας θσίας καὶ ὑποσ*

15) In dem Fragment des Schreibens des Severus an Jo Mai a. a. O. S. 71.: *Ἡμεῖς — κατὰ τὴν φωνὴν τοῦ πα Διονυσίε τοῦ Ἀρεοπαγητικοῦ τὴν λέγουσαν· „ἀλλ' ἀνδρωθέντο καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένη" ἐνοήσαμεν σύνθετον καὶ νοοῦμεν, ἑτέρως ἡμῖν νοηθῆναι μὴ μένην, ὡς πάσης ἔχουσαν δυάδος ἀπέμφασιν. Καὶ τὸν ἀνδρω θεὸν τὸν ταύτην καινοπρεπῶς πεπολιτευμένον μίαν ὁμολο φύσιν τε καὶ ὑπόςασιν θεανδρικὴν, ὥσπερ καὶ τὴν μίαν φύ θεοῦ λόγε σεσαρκωμένην· ὁ γὰρ τῆς οἰκονομίας λόγος καινοτο τὰς φύσεις συνεκαινοτόμησεν αὐταῖς καὶ τὰς προσηγορίας.*

machte. Um so mehr aber mißbilligten sie die von dem römischen Leo eingeführten Formeln. „Wenn," sagt Severus [16]), „der Logos wirkt, was des Logos ist, der Leib aber vollbringt, was des Leibes ist, wenn der eine in den Wundern hervorleuchtet, der andere den Leiden unterliegt (wie Leo das Verhältniß bestimmt), so ist eine blos relative Gemeinschaft der beiden Gestalten und nur ein moralisches Verhältniß, wie der wahnsinnige Nestorius behauptet. Wenn aber, wie es wahr ist, der Logos das Fleisch in seine Herrlichkeit und Wirksamkeit verwandelt hat, wie können wir nach dem Schreiben Leo's sagen, daß jede der beiden Naturen ihre Eigenthümlichkeit ohne Mangel bewahre? Denn es erhellt aus *vielem*, daß der Logos dem eigenen Fleisch nicht gestattet, den Gesezen des Fleisches zu folgen. Denn wie kann es eine Eigenschaft des Körpers seyn, auf dem Wasser zu wandeln, oder nach dem Tode durch den Lanzenstich Blut und Wasser von sich ausfließen zu lassen?" Das erstere dieser beiden Beispiele besonders schien dem Severus ein sehr schlagendes Argument gegen die Lehre der Gegner zu seyn. „Wenn sie," sagt er an einem andern Orte [17]), „nach der Einigung zwei Naturen einführen, so sollen sie doch sagen, welcher Natur wir das Gehen auf dem Wasser als eigene Wirkung zuschreiben sollen? Der göttlichen? Aber wie ist es denn eine Eigenschaft der Gottheit, auf körperlichen Füßen zu gehen? Oder der menschlichen? Aber ist es denn nicht etwas dem Menschen Fremdes, auf dem feuchten Element zu gehen? Du siehst, wie wenig man, wenn man zwei Naturen verlangt, einer solchen Wirkung ihre Stelle anweisen kann, deinen beiden Naturen entgeht sie, wie du siehst. Klar aber ist, und ausser allem Zweifel, wenn man nicht absicht-

16) In dem Fragment aus dem λόγος φιλαλήθης bei Mai a. a. O. S. 286.

17) In dem λόγος εἰς τὰ γενέθλια bei Mai S. 285. 287.

lich trunken iſt, daß der um unſerer willen fleiſchgeworb
Gott Logos, als der Eine und Ungetheilte, auch eine un
theilte Wirkung hat, und daß ihm eigen war, auf
Waſſer zu gehen, indem er das Göttliche und Menſchl
als Einheit in ſich hatte“ [18]). In dem Ausſpruch bei
hannes: Seyd getroſt, Ich bin es, fürchtet euch nicht (
6, 20.), nahm Severus das „Ich bin es“ als die unmit
bare Selbſtdarſtellung der Wahrheit, welche jeden Sc
entfernt. Ich bin es, der ſich nicht verändert und verw
delt hat, ſondern Gott blieb, wie das Wunder bezeugt,
derſelbe, der in Wahrheit Menſch wurde und als Me
erſchien, wie das Gehen mit den Füßen zeigt. Seve
nahm zwar eine Zuſammenſezung der Einen Natur aus
verſchiedenen Elementen an, aber die Betrachtung der
heit war bei ihm ſoſehr das Ueberwiegende, daß er
Unterſchied nur in der bloßen Vorſtellung ſtehen ließ. W
einer, ſagt Severus, das, woraus Chriſtus iſt, betrac
ſo daß er es in der bloßen Vorſtellung des Geiſtes und
abſtracten Gedanken unterſcheidet, ſo ſieht er die Ein
zweier Naturen oder Hypoſtaſen, und jede ſcheint gewi
maaßen in der Vorſtellung zur Perſon zu werden, w
aber auch die Bedeutung der Einheit zum Bewußtſeyn kom
und die eine Hypoſtaſe uns zwei zeigt, ſo kann er nicht
geben, daß, was als zwei vorgeſtellt iſt, der Hypoſtaſe n
zwei bleibt. Denn, wenn nach dem Gedanken der Ein
die Eine fleiſchgewordene Natur des Logos ſich offenb
verſchwindet die Vorſtellung der als zwei vorgeſtellten Pe
nen, Naturen oder Hypoſtaſen [18b]). Wenn nun aber doch a

18) Das Argument hat etwas Scheinbares, aber der Mönch
ſtathius konnte mit Recht erwiedern a. a. O.: τὸ ἐπὶ τῶν ὑ
των περιπατεῖν, οὐκ ἀφαίρεσις ἰδιότητος τῦ σώματος ἦν, ἀλλὰ πε
θήκη δυνάμεως ἐξ ἐνεργείας θείκης.

18b) In dem Fragm. aus der Schrift c. Gramm. Jo. Ep. C
bei Mai a. a. O. S. 284.

der chalcedonenſiſche Lehrbegriff eine Einheit der beiden Naturen behauptet, worin ſoll das Moment der Differenz über die Einheit und Zweiheit der Naturen beſtehen? Es kann nur darin gefunden werden, daß die Monophyſiten, obgleich ſie die vernünftige Seele keineswegs von der menſchlichen Natur Chriſti ausſchließen wollten, doch als das Subſtanzielle derſelben nur das ſelbſtloſe Fleiſch betrachteten, und ſich die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen nur nach der Analogie der zur Einheit der menſchlichen Natur vereinigten Elemente, der Seele und des Leibs, dachten, wie denn auch Severus dieſer ſo oft vorkommenden Vergleichung ſich bediente [19]). Fragt man daher, was in lezter Beziehung das weſentliche Moment der Lehre von der Einheit der Natur ſey, ſo kann ſie auf keine beſſere Behauptung geſtüzt werden, als diejenige iſt, welche Johannes Philoponus in der, ſchon in der Geſchichte der Trinitätslehre erwähnten, aber zugleich ganz hieher gehörenden Argumentation ausgeführt hat, daß Natur und Hypoſtaſe völlig gleichbedeutende Begriffe ſeyen, daß demnach die chalcedonenſiſche Lehre, wenn ſie eine Zweiheit der Naturen lehre, auch zwei Hypoſtaſen annehmen müſſe, und der neſtorianiſchen Trennung des Einen Chriſtus in zwei Hypoſtaſen oder perſönliche Individuen nicht entgehen könne. Auch Severus behauptete, daß Natur und Hypoſtaſe daſſelbe bedeuten, und eine Vereinigung der Na-

19) Nach Anaſtaſius Sinaita, Ὁδηγὸς (adv. acephalos) c. 18.: Καλῶς αὐτὸ (das ὑπόδειγμα τῆς τῶ ἀνθρώπῳ κατασκευῆς καὶ συνθέσεως) νοῆσιν οἱ Σευήρε σύμφρονες, βελόμενοι ἐκ δύο μερικῶν καὶ ἀτελῶν φύσεων, μίαν φύσιν εἶναι τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητὸς τῶ Χριςῶ κατὰ τὸ ἀνθρώπῳ παράδειγμα. Vgl. Mai a. a. O. S. 59.: ὅτι ἓ μια φύσις ὁ καθέκαστα ἄνθρωπος (τέτῳ γὰρ ἄνω καὶ κάτω κέχρηνται τῷ παραδείγματι οἱ αἱρετικοὶ) ἀλλὰ δύο, εἰ καὶ μιᾶς λέγεται ὁ ἀνθρώπος φύσεως διὰ τὸ ταὐτὸν τῶ εἴδος. Deswegen wollten die Orthodoxen das, auch von ihnen ſonſt öfters gebrauchte, Beiſpiel nicht mehr gelten laſſen.

turen oder Hypoſtaſen nur eine Trennung in ſich ſchließe [20]): Wenn auch dieſe Behauptung ohne Zweifel vor Johannes Philoponus noch nicht mit derſelben dialectiſchen Schärfe entwickelt worden iſt, ſo liegt ſie doch der ganzen monophyſitiſchen Lehre zu Grunde, denn nur unter dieſer Vorausſezung konnte die menſchliche Natur Chriſti zur göttlichen in ein ſolches Verhältniß geſezt werden, daß ſie ſich immer nur wie der Leib zur Seele verhielt. Um alſo nur Eine Natur oder Hypoſtaſe zu haben, abſtrahirte man, ſo wenig man es auch den Worten nach anerkennen wollte, von demjenigen Element der menſchlichen Natur, das ſie allein zu einem für ſich beſtehenden Subject macht, von der vernünftigen Seele, und es erklärt ſich hieraus, wie die Monophyſiten zwar von einer zuſammengeſezten Natur, aber nicht von zwei Naturen reden wollten. Sie nahmen daher zwar, wie Maximus dem Severus zum Vorwurf macht [21]), eine Verſchiedenheit der Eigenſchaften an, ſezten aber Eigenſchaften ohne eine Subſtanz, eine menſchliche Natur ohne ein ihr entſprechendes menſchliches Subject, indem ſie das Menſch-

20) In dem Fragment aus des Severus Schrift gegen den Grammatiker Johannes in dem Briefe des Mönchs Euſtathius bei Mai a. a. O. S. 278. ſagt Severus: *Πῶς οἱ πάσης ἀναιδείας ἀνάμεσοι, δύο λέγοντες φύσεις, φασὶ μὴ λέγειν δύο ὑποστάσεις καὶ πρόσωπα; ὅτι καὶ ἐν τῇ ἐπινοίᾳ διαιρεμέναις ταῖς φύσεσιν ἤγουν ὑποστάσεσιν συνεπινοεῖται τὰ πρόσωπα· θάτερον γὰρ θατέρου διαιρούμενον εὐθὺς ἴδιον ἐπιγράφεται πρόσωπον· ἐν συνθέσει δὲ ὑφισαμέναις ταῖς φύσεσιν, ἐξ ὧν ὁ εἷς Χριστός, καὶ μίαν ἀποτελούσαις ὑπόστασιν καὶ φύσιν τὴν τοῦ μονογενοῦς λόγου σεσαρκωμένου καὶ ἐνανθρωπήσαντος συναπολήγει καὶ ἡ φανταστεῖσα τῇ ἐπινοίᾳ τῶν ὑποστάσεων καὶ προσώπων δυάς, εἰς ἕν τι συνδραμοῦσα, τὴν ἐξ ἀμφοῖν μίαν ὑπόστασιν, καὶ ἀκολούθως ἐνεπιγραφομένη τὸ πρόσωπον· τὰ γὰρ δύο μὴ ἐν δύο φαίνεσθαι προσώποις, τῶν ἀδυνάτων ἐστί.*

21) De qualit. propriet. et different. Opp. ed. Combef. T. II. S. 136.

liche in Christus zu einem bloßen Accidens der sich gleich bleibenden göttlichen Substanz machten. Dasselbe immer wieder jene, schon in den frühern Untersuchungen hinlänglich nachgewiesene Einseitigkeit, vermöge welcher alles Substanzielle, alles, was den wahren Begriff des Subjects ausmacht, nur auf die Seite des Göttlichen fällt, und das Menschliche, obgleich es an sich dieselbe Berechtigung hat, als Subject zu gelten, doch immer noch nicht zu seinem wirklichen Rechte kommen kann [22]).

Eben dieß blieb der Hauptpunct, welchen, wie sich erwarten läßt, die Gegner immer wieder geltend machten. So wenig sie auch die Grundvoraussezung, auf welcher die monophysitische Lehre beruhte, die Identität der Natur und Hypostase, oder die Behauptung, daß die persönliche Einheit nur die Einheit eines mit sich identischen Subjects seyn könne, nicht aber die an sich unmögliche Einheit zweier Subjecte, zu widerlegen im Stande waren, so hielten sie nur um so mehr an dem Saze fest, daß Christus nicht blos Gott, sondern auch Mensch sey, somit auch zwei Naturen habe, eine göttliche und eine menschliche, und es kam nun

22) Nicht ohne Grund konnten aber die Orthodoxen den Severianern auch dieß entgegenhalten, daß zwischen ihrer Lehre und der orthodoxen kein wesentlicher Unterschied sey. Der streitige Punct war eigentlich nur, ob die beiden unterschiedenen Elemente Naturen oder Substanzen zu nennen seyen. Man vgl., was der Mönch Eustathius bei Mai a. a. O. S. 291. sagt: *Οὐδὲν γὰρ ἄλλό ἐστι τὸ λέγειν δύο φύσεις ἐπὶ Χριστῷ, ἢ ὅπερ λέγει καὶ Σεήρος ὁ δίγλωσσος ὄφις, „ὅτι μεταβέβληται ἀδαμῶς μὴ εἶναι δύο καὶ ταῖς ὑποστάσεσι“, καὶ „ὅτι μετὰ τὴν ἕνωσιν καὶ μένουσι καὶ σκοπεῖνται ὅπερ εἰσὶν“ δηλονότι αἱ φύσεις. Τί δὲ ἕτερόν ἐστι τὸ λέγειν ἐν δυσὶ φύσεσιν εἶναι τὸν Χριστὸν, ἢ ὅπερ καὶ Σεήρος λέγει ἡ δικέφαλος ἀλώπηξ κατὰ τὸν μακάριον Κύριλλον, „τέλειον ἐν θεότητι καὶ τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι“, καὶ „τὰ δύο μὴ ἐν δύο φαίνεσθαι ἀδύνατον εἶναι;“*

kam darauf an, über der Beſtreitung der Einheit der Natur nicht in den entgegengeſezten Fehler einer die Einheit aufhebenden Zweiheit zu verfallen. Daher polemiſirte man auch gegen die Monophyſiten fort und fort in Schriften, welche ebenſowohl gegen Neſtorius als gegen Eutyches gerichtet waren. Unter den Namen dieſer beiden, auf den extremen Puncten einander gegenüberſtehenden, Irrlehrer glaubte man ſich rechts und links vor jeder einſeitigen Verirrung zu bewahren, und den glücklichen Mittelweg der orthodoxen Wahrheit nicht verfehlen zu können. Es konnte auch in der That den orthodoxen Kirchenlehrern nicht ſchwer werden, die ſchwache Seite der monophyſitiſchen Lehre aufzudecken. Der römiſche Biſchof Gelaſius I. [23]) greift die Monophyſiten vor allem bei der Behauptung an, daß vor der Menſchwerdung zwei Naturen geweſen ſeyn ſollen, um ihnen den Vorwurf zu machen, daß ſie, ſtatt den Neſtorius zu widerlegen, vielmehr ſelbſt in den neſtorianiſchen Irrthum gerathen. Sezt man auch nur Einen Moment, in welchem die beiden Naturen getrennt waren, ſo ſey dies neſtorianiſch, da man ſich die Vereinigung, ohne einen Unterſchied des Vorangehenden und Nachfolgenden nur als gleichzeitig mit dem Moment der Empfängniß ſelbſt denken könne [24]). Soll aber durch

23) De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium. Max. bibl. vet. Patr. Lugd. T. VIII. S. 699 f.

24) A. a. O. S. 701.: *Si illinc velint accipi, ante adunationem duas fuisse in utero scilicet materno, ergo fuit ibi aliquod interstitium, quod ante adunationem sui istae naturae putarentur fuisse discretae et in adunationem postea convenisse. Redolet hic Nestorius — hoc isti hujus mysterii deprehenduntur sentire conceptum, si illic interstitium quantumlibet intervenisse dicatur, quo aliquid ante praecesserit et aliquid postea sit secutum, ac non potius et ipse conceptus fuerit unitio, et ipsa primordialiter extiterit unitione conceptus, atque in*

die Vereinigung aus zwei Naturen Eine geworden seyn, so müsse entweder die eine von beiden vernichtet, oder es müssen beide mit einander vermischt worden seyn, beides aber wiederstreite auf gleiche Weise dem katholischen Glauben und der Wahrheit des Sacraments, das nur dann in seiner Integrität bleibe, wenn weder der Gottheit noch der Menschheit etwas entzogen werde. Gegen die Analogie der aus Seele und Leib bestehenden Einen menschlichen Natur wendet Gelasius ein, es werde dabei nicht bedacht, daß, wenn man auch von Einer menschlichen Natur rede, doch eigentlich zwei Naturen seyen, Seele und Leib, welche beide sich gegenseitig so voraussezen, daß von Anfang an weder die Seele ohne den Leib, noch der Leib ohne die Seele existiren könne, weswegen es nur misbräuchlich geschehe, wenn man von Einer Natur rede, oder den Theil statt des Ganzen nenne, wobei doch immer das wirkliche Daseyn zweier verschiedener Substanzen vorausgesezt werde [25]). Ueberhaupt sey, sucht Gelasius weiter zu zeigen, in der monophysitischen Lehre ein offenbarer Widerspruch. Auch die Monophysiten sezen ja die menschliche Natur als Eines, wenn sie von dem Menschlichen als einem in Leib und Seele Unterschiedenen reden. Sey nun die göttliche Natur mit der menschlichen Eins geworden, so seyen zwei Naturen, und ohne daß eine Zweiheit vorausgesezt werde, könne von keiner

hujus unitionis effectu prorsus omne, quod dicitur antea et postea, sit remotum, quia non velut duae substantiae primitus extiterunt, id est, ipsius humanae formae, quae suscepta est, et deitatis, quae suscepit, ut earum postea adunatio sequeretur, sed hoc ineffabile magnumque mysterium adunatione sit potius inchoatum et ipsa inchoatione hujus conceptionis unitum.

25) A. a. O. S. 702.: *Sic nos unam rem pro duabus dicere ad utrasque significandas, ut tamen et duas esse nullatenus ignoremus, et propriis constare substantiis, quantavis unitione nectantur.*

Einigung die Rede ſeyn. Warum alſo die Monophyſi
nicht von Naturen reden wollen, da doch jede Sache a
eine eigene Subſtanz habe, und wo eine Subſtanz ſey, a
eine Natur ſeyn müſſe [26]? Ja ſelbſt ſchon mit dem A
druck Eine fleiſchgewordene Natur werden zwei Naturen
zeichnet, indem, wenn die Eine Natur der Gottheit flei
geworden ſey, offenbar nach Beſeitigung aller Zweideu
keiten eine andere die fleiſchgewordene ſey, und eine and
die, in welcher ſie fleiſchgeworden, ſofern ja die fleiſch
wordene Natur der Gottheit mit der Natur des Fleiſc
nicht dieſelbe ſey, und die Natur der Gottheit nicht
ſich ſelbſt fleiſchgeworden, ſondern ihre Fleiſchwerdung v
mehr nur aus der Natur des Fleiſches erkannt werde.
Gottheit ſey ja für ſich ſelbſt nicht Fleiſch, ſondern erſt
dem Leibe der Jungfrau ſey ſie als die fleiſchgewordene
vorgegangen. Ganz dem ſchon von Leo für die Lehre
der Perſon Chriſti aufgeſtellten Prinzip gemäß dringt G
ſius mit allem Nachdruck darauf, daß Chriſtus mit derſel
Totalität und Realität der einen Natur wie der and
ſowohl Gott als Menſch ſeyn müſſe, beides aber nur u
der Vorausſezung ſeyn könne, wenn jeder der beiden Na
ren auch in der Vereinigung ihre vollkommene Integr
bleibe. Einen neuen Beweis findet Gelaſius dafür in d
Sacrament des Leibes und Blutes Chriſti, bei welchem
Subſtanz oder Natur des Brodes und Weines nicht a
hört zu ſeyn, obgleich ſie ein Bild des Leibes und Blu
ſind, und durch die Wirkung des göttlichen Geiſtes in
göttliche Subſtanz verſezt werden [27]. Auch in dem gro

26) *Nam remove naturam cujuslibet subsistentiae, to etiam sine dubitatione substantiam, sublata substa pariter res quaelibet illa tollitur.* A. a. O. S. 702.

27) A. a. O. S. 703.: *Hoc nobis in ipso Christo Domino s tiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebra*

Mysterium der Person Christi, dessen Reflex das Mysterium des Leibes und Blutes im Abendmal ist, kann es daher nicht anders seyn. Sosehr alles dieß nur die consequente Entwicklung des Begriffs der gottmenschlichen Einheit zu seyn scheint, so kann doch die Hauptfrage, auf welcher die Wahrheit dieser Theorie beruht, immer nur diese seyn, wie zwei wesentlich verschiedene Subjecte zur Einheit Eines Subjects zusammengehen können, worüber Gelasius so wenig als sein Vorgänger Leo und die übrigen auf der Seite der chalcedonensischen Synode stehenden Kirchenlehrer etwas Befriedigendes zu sagen wissen, indem sie immer wieder willkürlich davon *abstrahiren*, daß die zwei Naturen, deren persönliche Einheit Christus ist, als zwei verschiedene Subjecte anzusehen sind. Gelasius will die Integrität Christi unmittelbar auch als die Einheit nehmen, indem er den Gegnern vorwirft, daß sie, wenn sie sich mit ihrer Einen Natur nur an die Eine Seite oder Hälfte Christi halten, ebendeßwegen auch nicht den Einen wahren Christus haben [28]); auch beruft er sich für denselben Zweck darauf, daß ja auch der aus Seele und Leib, oder aus zwei Naturen, bestehende Mensch, durch die natürliche Vereinigung Eine Person oder Ein Mensch sey, und der äussere wie der innere Mensch, von welchem die Schrift rede, nicht zwei Menschen in Einem, sondern Eine Person und Ein Mensch. Wie wenig aber alles dieß auf das eigent-

et sumimus, ut sicut in hanc, scilicet in divinam transeant, sancto spiritu perficiente, substantiam, permanente tamen in suae proprietate naturae, sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repraesentant.

28) A. a. O. S. 703.: *Cum nobis objiciunt δυόφυσιν, sine quibus integer, unus et verus Christus omnino non constat, aperiant oculos sui cordis, et videant, quod ipsis potius μονόφυσις rectius imputetur, per quam non integer Christus, ergo nec unus, nec verus apud eos esse doceatur.*

lich trunken iſt, daß der um unſerer willen fleiſchgewor
Gott Logos, als der Eine und Ungetheilte, auch eine u
theilte Wirkung hat, und daß ihm eigen war, auf
Waſſer zu gehen, indem er das Göttliche und Menſch
als Einheit in ſich hatte“ [18]). In dem Ausſpruch bei
hannes: Seyd getroſt, Ich bin es, fürchtet euch nicht (
6, 20.), nahm Severus das „Ich bin es“ als die unmi
bare Selbſtdarſtellung der Wahrheit, welche jeden Sc
entfernt. Ich bin es, der ſich nicht verändert und vern
delt hat, ſondern Gott blieb, wie das Wunder bezeugt,
derſelbe, der in Wahrheit Menſch wurde und als Me
erſchien, wie das Gehen mit den Füßen zeigt. Sev
nahm zwar eine Zuſammenſezung der Einen Natur aus
verſchiedenen Elementen an, aber die Betrachtung der
heit war bei ihm ſoſehr das Ueberwiegende, daß er
Unterſchied nur in der bloßen Vorſtellung ſtehen ließ. A
einer, ſagt Severus, das, woraus Chriſtus iſt, betrac
ſo daß er es in der bloßen Vorſtellung des Geiſtes und
abſtracten Gedanken unterſcheidet, ſo ſieht er die Ein
zweier Naturen oder Hypoſtaſen, und jede ſcheint gewi
maaßen in der Vorſtellung zur Perſon zu werden, n
aber auch die Bedeutung der Einheit zum Bewußtſeyn kon
und die eine Hypoſtaſe uns zwei zeigt, ſo kann er nicht
geben, daß, was als zwei vorgeſtellt iſt, der Hypoſtaſe
zwei bleibt. Denn, wenn nach dem Gedanken der Ein
die Eine fleiſchgewordene Natur des Logos ſich offenl
verſchwindet die Vorſtellung der als zwei vorgeſtellten Pe
nen, Naturen oder Hypoſtaſen [18b]). Wenn nun aber doch

18) Das Argument hat etwas Scheinbares, aber der Mönch
ſtathius konnte mit Recht erwiedern a. a. O.: τὸ ἐπὶ τῶν
των περιπατεῖν, οὐκ ἀφαίρεσις ἰδιότητος τῦ σώματος ἦν, ἀλλὰ π
θήκη δυνάμεως ἐξ ἐνεργείας θείκης.

18b) In dem Fragm. aus der Schrift c. Gramm. Jo. Ep. C
bei Mai a. a. O. S. 284.

der chalcedonenſiſche Lehrbegriff eine Einheit der beiden Naturen behauptet, worin ſoll das Moment der Differenz über die Einheit und Zweiheit der Naturen beſtehen? Es kann nur darin gefunden werden, daß die Monophyſiten, obgleich ſie die vernünftige Seele keineswegs von der menſchlichen Natur Chriſti ausſchließen wollten, doch als das Subſtanzielle derſelben nur das ſelbſtloſe Fleiſch betrachteten, und ſich die Vereinigung des Göttlichen und Menſchlichen nur nach der Analogie der zur Einheit der menſchlichen Natur vereinigten Elemente, der Seele und des Leibs, dachten, wie denn auch Severus dieſer ſo oft vorkommenden Vergleichung ſich bediente [19]). Fragt man daher, was in lezter Beziehung das weſentliche Moment der Lehre von der Einheit der Natur ſey, ſo kann ſie auf keine beſſere Behauptung geſtüzt werden, als diejenige iſt, welche Johannes Philoponus in der, ſchon in der Geſchichte der Trinitätslehre erwähnten, aber zugleich ganz hieher gehörenden Argumentation ausgeführt hat, daß Natur und Hypoſtaſe völlig gleichbedeutende Begriffe ſeyen, daß demnach die chalcedonenſiſche Lehre, wenn ſie eine Zweiheit der Naturen lehre, auch zwei Hypoſtaſen annehmen müſſe, und der neſtorianiſchen Trennung des Einen Chriſtus in zwei Hypoſtaſen oder perſönliche Individuen nicht entgehen könne. Auch Severus behauptete, daß Natur und Hypoſtaſe daſſelbe bedeuten, und eine Vereinigung der Na-

19) Nach Anaſtaſius Sinaita, Ὁδηγὸς (adv. acephalos) c. 18.: *Καλῶς αὐτὸ* (das *ὑπόδειγμα τῆς τῶ ἀνθρώπῳ κατασκευῆς καὶ συνθέσεως*) *νοῶσιν οἱ Σεβῆρω σύμφρονες, βουλόμενοι ἐκ δύο μερικῶν καὶ ἀτελῶν φύσεων, μίαν φύσιν εἶναι τῆς θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος τῶ Χριστῶ κατὰ τὸ ἀνθρώπῳ παράδειγμα.* Vgl. Mai a. a. O. S. 59.: *ὅτι ἐ μια φύσις ὁ καθέκαστα ἄνθρωπος* (*τέτῳ γὰρ ἄνω καὶ κάτω κέχρηνται τῷ παραδείγματι οἱ αἱρετικοὶ*) *ἀλλὰ δύο, εἰ καὶ μιᾶς λέγεται ὁ ἀνθρώπος φύσεως διὰ τὸ ταὐτὸν τῶ εἴδες.* Deswegen wollten die Orthodoxen das, auch von ihnen ſonſt öfters gebrauchte, Beiſpiel nicht mehr gelten laſſen.

turen oder Hypoſtaſen nur eine Trennung in ſich ſchließe [20]). Wenn auch dieſe Behauptung ohne Zweifel vor Johannes Philoponus noch nicht mit derſelben dialectiſchen Schärfe entwickelt worden iſt, ſo liegt ſie doch der ganzen monophyſitiſchen Lehre zu Grunde, denn nur unter dieſer Vorausſezung konnte die menſchliche Natur Chriſti zur göttlichen in ein ſolches Verhältniß geſezt werden, daß ſie ſich immer nur wie der Leib zur Seele verhielt. Um alſo nur Eine Natur oder Hypoſtaſe zu haben, abſtrahirte man, ſo wenig man es auch den Worten nach anerkennen wollte, von demjenigen Element der menſchlichen Natur, das ſie allein zu einem für ſich beſtehenden Subject macht, von der vernünftigen Seele, und es erklärt ſich hieraus, wie die Monophyſiten zwar von einer zuſammengeſezten Natur, aber nicht von zwei Naturen reden wollten. Sie nahmen daher zwar, wie Maximus dem Severus zum Vorwurf macht [21]), eine Verſchiedenheit der Eigenſchaften an, ſezten aber Eigenſchaften ohne eine Subſtanz, eine menſchliche Natur ohne ein ihr entſprechendes menſchliches Subject, indem ſie das Menſch-

20) In dem Fragment aus des Severus Schrift gegen den Grammatiker Johannes in dem Briefe des Mönchs Euſtathius bei Mai a. a. O. S. 278. ſagt Severus: *Πῶς οἱ πάσης ἀναιδείας ἀνάμεσοι, δύο λέγοντες φύσεις, φασὶ μὴ λέγειν δύο ὑποστάσεις καὶ πρόσωπα; ὅτι καὶ ἐν τῇ ἐπινοίᾳ διαιρεμέναις ταῖς φύσεσιν ἡγῶν ὑποστάσεσιν συνεπινοεῖται τὰ πρόσωπα· θάτερον γὰρ θατέρου διαιρούμενον ἐυθὺς ἴδιον ἐπιγράφεται πρόσωπον· ἐν συνθέσει δὲ ὑφιζαμέναις ταῖς φύσεσιν, ἐξ ὧν ὁ εἷς Χριστὸς, καὶ μίαν ἀποτελούσαις ὑπόστασιν καὶ φύσιν τὴν τῦ μονογενῦς λόγυ σεσαρκωμένυ καὶ ἐνανθρωπήσαντος συναπολήγει καὶ ἡ φανταστεῖσα τῇ ἐπινοίᾳ τῶν ὑποστάσεων καὶ προσώπων δυάς, εἰς ἕν τι συνδραμοῦσα, τὴν ἐξ ἀμφοῖν μίαν ὑπόστασιν, καὶ ἀκολούθως ἐνεπιγραφομένη τὸ πρόσωπον· τὰ γὰρ δύο μὴ ἐν δύο φαίνεσθαι προσώποις, τῶν ἀδυνάτων ἐστί.*

21) De qualit. propriet. et different. Opp. ed. Combef. T. II. S. 136.

lähe in Christus zu einem bloßen Accidens der stets sich gleich bleibenden göttlichen Substanz machten. Das ist immer wieder jene, schon in den frühern Untersuchungen hinlänglich nachgewiesene Einseitigkeit, vermöge welcher alles Substanzielle, alles, was den wahren Begriff des Subjects ausmacht, nur auf die Seite des Göttlichen fällt, und das Menschliche, obgleich es an sich dieselbe Berechtigung hat, als Subject zu gelten, doch immer noch nicht zu seinem wirklichen Rechte kommen kann [22]).

Eben dieß blieb der Hauptpunct, welchen, wie sich erwarten läßt, die Gegner immer wieder geltend machten. So wenig sie auch die Grundvoraussezung, auf welcher die monophysitische Lehre beruhte, die Identität der Natur und Hypostase, oder die Behauptung, daß die persönliche Einheit nur die Einheit eines mit sich identischen Subjects seyn könne, nicht aber die an sich unmögliche Einheit zweier Subjecte, zu widerlegen im Stande waren, so hielten sie nur um so mehr an dem Saze fest, daß Christus nicht blos Gott, sondern auch Mensch sey, somit auch zwei Naturen habe, eine göttliche und eine menschliche, und es kam nun

22) Nicht ohne Grund konnten aber die Orthodoxen den Severianern auch dieß entgegenhalten, daß zwischen ihrer Lehre und der orthodoxen kein wesentlicher Unterschied sey. Der streitige Punct war eigentlich nur, ob die beiden unterschiedenen Elemente Naturen oder Substanzen zu nennen seyen. Man vgl., was der Mönch Eustathius bei Mai a. a. O. S. 291. sagt: *Οὐδὲν γὰρ ἄλλό ἐστι τὸ λέγειν δύο φύσεις ἐπὶ Χριστῷ, ἢ ὅπερ λέγει καὶ Σεήρος ὁ δίγλωσσος ὄφις, „ὅτι μεταβέβληται ἀδιαιρέτως μὴ εἶναι δύο καὶ τοῖς ὑποστάσεσι“, καὶ „ὅτι μετὰ τὴν ἕνωσιν καὶ μένουσι καὶ ἀσυγχύτως ὅπερ εἰσὶν“ δηλονότι αἱ φύσεις. Τί δὲ ἕτερόν ἐστι τὸ λέγειν ἐν δυοὶ φύσεσιν εἶναι τὸν Χριστὸν, ἢ ὅπερ καὶ Σεήρος λέγει ἡ διαφανὴς ἀλείπτης κατὰ τὸν μακάριον Κύριλλον, „τέλειον ἐν θεότητι καὶ τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι“, καὶ „τὰ δύο μὴ ἐν δύο φαίνεσθαι ἀδύνατον εἶναι;“*

banden. Nach Philorenus ſoll mit jener Formel nur geſagt werden, daß derſelbe Gott, der Logos, welcher nach ſeiner Natur unſterblich iſt, in ſeinem Leibe für alle gekreuzigt, und nicht blos der Leib, oder ein von ihm verſchiedener Menſch an das Kreuz geſchlagen worden ſey [35]). Was ohne Zweifel ſchon Philorenus annahm, erklärte Severus ſehr beſtimmt, daß das Trisagion zwar bei Eſaias (c. 6) auf die heilige Dreieinigkeit gehe, in jener liturgiſchen Formel aber nur auf Chriſtus oder den Sohn zu beziehen ſey, welcher dadurch in ſeiner, der des Vaters und Geiſtes gleichen Würde, geprieſen werden ſoll, weswegen man ſich nur im neſtorianiſchen Sinne weigern könne, jenen Zuſaz zu der Formel anzuerkennen [36]) Selbſt der orthodoxe Ephraem, welcher nicht lange vor Severus der antiocheniſchen Kirche vorſtund, trug daher kein Bedenken, die Formel mit jenem Zuſaz beizubehalten. Nach Photius [37]) erklärte er ſich hierüber ſo: „Die Orientalen beziehen jenen Hymnus auf Chriſtus, den Herrn, und verfehlen ſich daher nicht, wenn ſie jenen Zuſaz zu ihr machen, die Bewohner von Byzanz aber und die Abendländer, die die Doxologie auf die höchſte hochheilige Quelle aller Güte, die gleichweſentliche Dreieinigkeit, beziehen, widerſezen ſich aus dieſem Grunde jenem Zuſaz aufs entſchiedenſte, damit nicht der heiligen Dreieinigkeit ein Leiden zugeſchrieben werde.“ Obgleich der ſo beſtimmte dogmatiſche Sinn jener Formel ſich vollkommen rechtfertigen läßt, ſo läßt ſich doch keineswegs verkennen, daß jener Zuſaz aus dem Beſtreben hervorging, das Leiden nicht blos der Perſon Chriſti als des Gottmenſchen zuzu-

35) Assem. Bibl. or. T. II. S. 35.

36) Man vgl., was Lequien in der Ausg. der Werke von Joh. von Damaskus T. I. in der Admonitio ad epistolam de hymno trisagio S. 479. aus Fragmenten einer Rede des Severus anführt.

37) Bibl. cod. 228.

ſchreiben, ſondern mit der abſoluten Gottheit ſelbſt in eine ſo viel möglich enge und unmittelbare Verbindung zu bringen, oder als ein Moment der Trinität ſelbſt zu betrachten. Je näher auf dieſe Weiſe die beiden Begriffe Gottheit und Leiden zuſammenrücken, deſto näher iſt man daran, das Leiden als eine immanente Beſtimmung des Weſens Gottes aufzufaſſen. Wie ſehr dieſer Gedanke, in ſeiner abſtracten Allgemeinheit wenigſtens, dem Geiſte der Zeit vorſchwebte, ſehen wir beſonders daraus, daß, nachdem zuerſt die Streitfrage über jenen Zuſaz unter den Monophyſiten angeregt und der ſie betreffende Lehrſaz als ſtreng monophyſitiſch zurückgewieſen war, gleichwohl dieſelbe Frage nun erſt bei der orthodoxen Partei ſelbſt zu einer lebhaften Controverſe wurde. Es geſchah dieß durch die ſcythiſchen Mönche, an deren Spize Johannes Maxentius ſtund [38]). Wie ſie als eifrige Gegner der pelagianiſchen Lehre in demſelben Intereſſe auch alle Ueberreſte des Neſtorianiſmus zu bekämpfen ſuchten, ſo traten ſie im J. 519 in Conſtantinopel mit der Behauptung auf, daß zu dem Lehrbegriff der Synode von Chalcedon die Beſtimmung hinzugefügt werden müſſe, Chriſtus habe als Einer aus der Dreieinigkeit gelitten. Da gerade damals Abgeordnete des römiſchen Biſchofs in Conſtantinopel waren, um die zwiſchen beiden Kirchen aufgehobene Gemeinſchaft wiederherzuſtellen, ſo gab dieß Veranlaſſung, daß nicht nur die Sache vor den römiſchen Biſchof Hormisdas gebracht wurde, ſondern auch zwei Mönche ſelbſt, um die Anerkennung der Rechtglaubigkeit ihres Lehrſazes durchzuſezen, ſich nach Rom begaben. Der römiſche Biſchof, obgleich wiederholt auch vom kaiſerlichen Hofe aufgefordert, hielt mit einer ent-

38) Daß dieſe Mönche aus einer Gegend am ſchwarzen Meere waren, erhellt daraus, daß unter den Biſchöfen ihrer Provinz ein Biſchof Paternus von Tomi genannt wird. Manſi T. VIII. S. 480.

ſcheidenden Erklärung zurück, da ſchon damals die S
mung in Conſtantinopel jenem Lehrſaz ſehr günſtig war,
ſelbſt aber, wie er deutlich genug zu verſtehen gab, de
den als einen irrigen und verwerflichen betrachten zu mi
glaubte [39]). Dagegen gelang es jenen Mönchen, die
kaniſchen Biſchöfe, welche damals, aus ihrem Vaterl
vertrieben, auf der Inſel Sardinien ſich aufhielten, in
Intereſſe zu ziehen und an ihnen eifrige Vertheidiger i
Lehrſazes zu erhalten [40]). In den verſchiedenen Verh
lungen, die hierüber ſtattfanden, wurde das dogmat
Moment der Controverſe um ſo genauer erörtert. Es ge
hieher beſonders das Bekenntniß von Chriſtus, das Ma
tius den Abgeordneten des römiſchen Biſchofs übergab
Wir ſagen nicht, erklärt Marentius, daß die Dreieini
in Chriſtus ſo wohne, wie die Anhänger des Theod
von Mopſueſtia und des Neſtorius dieſes Verhältniß zu
trachten gewohnt ſind, wie wenn Chriſtus auſſerhalb
Dreieinigkeit etwas wäre, ſondern glauben, daß Gott,
Wort, der eingeborne Sohn des Vaters, unſer Herr J
Chriſtus, welcher für uns im Fleiſche gelitten hat, Eine
drei Perſonen der Einen Gottheit ſey. Auch Auguſti
habe den Ausdruck **unus de trinitate** oder **unus tri**
von Chriſtus gebraucht. Dieß ſoll jedoch keineswegs ſo
ſtanden werden, wie wenn die Gottheit ſelbſt gelitten h
Wir ſagen nicht, daß der Sohn in dem Weſen ſelbſt,
welchem er beſteht, und in welchem er Eins iſt mit
Vater und Geiſt, auch gelitten habe, ſondern in dem Fle

39) Man vgl. das Schreiben an den Biſchof Poſſeſſor bei M
T. VIII. S. 498.

40) Man vgl. über die Geſchichte dieſer Streitigkeit Walch
der Ket. Th. VII. S. 362.

41) Joannis Maxentii de Christo professio. Max. bibl. P
Lugd. T. IX. S. 534 f.

daß er aus uns und für uns geworden iſt. Es iſt aber kein anderer Fleiſch geworden, als Einer aus der Dreieinigkeit, und gekreuzigt worden iſt er in dem Fleiſch, das er geworden iſt, und er hat nicht gelitten in der Gottheit, in welcher er Eins war mit dem Vater und Geiſt, ſo daß wir ſagen müßten, ſie ſeyen mit ihm gekreuzigt worden. Würden wir ſagen, er ſey der Gottheit nach gekreuzigt, ſo würden wir ein Leiden in die Dreieinigkeit einführen. Sagen wir aber, daß das Wort in ſeinem Fleiſch gelitten hat, ſo bekennen wir hiemit, daß der, der gelitten hat, Einer aus der Dreieinigkeit iſt, und in Hinſicht der Natur der Dreieinigkeit leidenslos blieb. Iſt das, was Fleiſch geworden iſt, auch gekreuzigt worden, iſt aber der Vater und der Geiſt nicht gekreuzigt, ſo muß Einer aus der Dreieinigkeit gekreuzigt ſeyn. Nur vom ſabellianiſchen Standpunct aus könne man an dieſer Behauptung Anſtoß nehmen, denn nur wenn man Vater, Sohn und Geiſt ſabellianiſch identificire, könne man in jenem Saze eine Trennung des dreieinigen Weſens der Gottheit ſehen. Iſt es aber keine Trennung der Gottheit, wenn man von Gott aus Gott ſpricht, ſo iſt dieß noch weniger, wenn man von Einem aus der Dreieinigkeit ſpricht [42]). Würden die Gegner dieſes in der ganzen Kirche angenommenen und mit den apoſtoliſchen Traditionen übereinſtimmenden Sazes bedenken, daß die Trinität Ein Gott iſt, und daß Gott aus Gott, Einer aus Einem iſt, ſo würden ſie kein Bedenken haben können, Chriſtus, der für uns gelitten hat im Fleiſch, Einen aus der Dreieinigkeit zu nennen. Hat die Jungfrau Maria nicht die Trini-

42) *Quia non secundum id, quod unus est Deus, et una divinitas trinitatis, sed secundum id, quod tres sunt, id est, pater et Christus et spiritus sanctus unus Deus, Christus dicitur unus de trinitate, qui pro nobis passus sit carne.* A. a. O. S. 336.

tät, die der Eine Gott iſt, ſondern Gott, der ſubſtan
aus Gott iſt, nach dem Fleiſche geboren, ſo iſt doch o
Zweifel der von ihr nach dem Fleiſche Geborene Einer
der Dreieinigkeit. Entweder müſſen alſo die, die dieſen
für nicht katholiſch halten, bekennen, daß Gott, der
Dreieinigkeit iſt, aus der Jungfrau geboren iſt, oder, w
ſie dieß nicht zu ſagen wagen, ſo ſollen ſie ſagen, w
der von der Jungfrau Geborene iſt, wenn er nicht aus
Dreieinigkeit iſt, da es nach der katholiſchen Lehre kei
Gott auſſer der Dreieinigkeit gibt. Halten ſie die Jungf
wahrhaft für die Gottesgebärerin, ſo müſſen ſie auch glau
daß Gott, das Wort, Einer aus der Dreieinigkeit iſt. D
da der Apoſtel von Chriſtus bezeugt, daß er Gott über a
iſt, die Dreieinigkeit aber der Eine Gott iſt, ſo kann
mit Recht fragen, ob Chriſtus die Dreieinigkeit iſt, oder
Anderer auſſer der Dreieinigkeit, oder höher als die Dr
nigkeit; ſo kann er nur Einer aus der Dreieinigkeit ſ
der nach dem Fleiſche aus der Jungfrau geboren, Me
geworden, und im Fleiſche für uns gelitten hat.—Unter
auf der Seite der ſcythiſchen Mönche ſtehenden afrikaniſ
Kirchenlehrern war es insbeſondere der Diaconus Fulgen
Ferrandus aus Karthago, welcher denſelben Saz und
ihm die ganze Lehre von der Perſon Chriſti in einem Sc
ben an den römiſchen Diaconus Anatolius ſehr ausführ
und gründlich rechtfertigte [43]). Es werde mit dieſem C
nichts anders geſagt, als daß der im Fleiſche gelitten h
der von Gott dem Vater gezeugt iſt, d. h. Chriſtus, da
man nicht glaube, ein bloßer Menſch habe gelitten. N
eine vierte Perſon ſey der, der gelitten hat, ſondern er
höre in die Zahl der Dreieinigkeit [44]). Weder der V

43) De duabus in Christo naturis, et quod unus de trini
natus passusque dici possit. Max. bibl. Patr. Lugd. T.
S. 502 f.

44) Im Zuſammenhang mit dem Obigen ſagt Ferrandus: Ma

allein, noch der Sohn allein, noch der heilige Geiſt allein iſt die Dreieinigkeit, ſondern der Vater und der Sohn und der heilige Geiſt zugleich, und der Vater iſt Einer aus der Dreieinigkeit, und der Sohn Einer aus der Dreieinigkeit, und ebenſo der heilige Geiſt. Wer alſo ſagt, der Sohn iſt Einer aus der Dreieinigkeit, ſagt damit nur dieß, man dürfe ihn nicht unter den Geſchöpfen ſuchen. Der Sohn iſt ſeiner Gottheit nach, weil er nicht Geſchöpf, ſondern Schöpfer iſt, Einer aus der Dreieinigkeit, und weil er nach der Menſchheit gelitten hat, ſagt man: Einer aus der Dreieinigkeit hat gelitten. Es iſt daher ſoviel, wie wenn man ſagte: Gott *hat gelitten*. Wie man aber, wenn man von Gott ſagt, daß er gelitten habe, nicht die Subſtanz der Gottheit leidensfähig macht, ſondern hiemit nur die perſönliche Einheit der leidensloſen Gottheit und der den Leiden unterworfenen Menſchheit ausſpricht, ſo behauptet auch der, der ſagt, Einer aus der Dreieinigkeit habe gelitten, nur die Einheit der Perſon in beiden Naturen, um die neſtorianiſche Häreſe von der Zweiheit des Sohns auszuſchließen. Daß aber Gott nur im Fleiſche leiden konnte, verſteht ſich von ſelbſt, ſonſt wäre ja keine Urſache zur Annahme des Fleiſches vorhanden, wenn die Gottheit an ſich den Leiden unterliegen könnte. Wenn man daher von einem Leiden Gottes ſpricht, kann man nur an den Sohn Gottes denken, und wenn man ſagt, Einer aus der Dreieinigkeit habe gelitten, kann niemand fragen,

Dei filius impassibilis secundum divinitatem, per susceptionem naturae passibilis passioni subjacuit. Et quamvis alia sit in illo natura, per quam semper impassibilis perseverat, alia per quam dicitur temporaliter passus, ipse tamen impassibilis passus est, non alius est impassibilis et alius passus est. — Säze, welche deutlich zeigen, wie auch die chalcedonenſiſche Lehre, ſobald ihre Einheit ſtreng feſtgehalten wird, die Realität des Leidens aufhebt.

men konnte, wofern nur alles, was mit dem Patripaſſianismus in irgend einer Verwandtſchaft zu ſtehen ſchien, dabei vermieden wurde. Ein neues Moment ſollte nun aber dieſe Formel dadurch erhalten, daß ſie in eine nähere Beziehung zur Lehre von der Dreieinigkeit geſezt wurde. Schon Proklus, der bekannte Gegner des Neſtorius, hat ſich in antineſtorianiſchem Sinne den Ausdruck erlaubt, daß Einer aus der Dreieinigkeit gelitten habe [31]). Der Urheber der theopaſchitiſchen Controverſe wurde aber erſt Peter, der Gerber. Noch ehe er Biſchof von Antiochien geworden war, machte er daſelbſt zu dem Triasagion den Zuſaz, von welchem die Theopaſchiten ihren Namen haben, indem nun die liturgiſche Formel ſo lautete: Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unſterblicher, der du um unſerer willen gekreuzigt biſt, erbarme dich unſer! Dieſe Erweiterung der Formel fand in der antiocheniſchen Kirche allgemeinen Beifall, wie aber von den Gegnern der Monophyſiten über ſie und den in ihr ausgedrückten Lehrſaz geurtheilt wurde, ſehen wir aus einer Reihe von Briefen, welche von dem Biſchof Felix von Rom, dem Biſchof Acacius von Conſtantinopel und einigen andern Biſchöfen wegen dieſer Formel an Peter den Gerber geſchrieben worden ſeyn ſollen, wie es ſich auch im Uebrigen mit der zweifelhaften Aechtheit dieſer Briefe verhalten mag [32]). Die Gegner ſehen in jenem Zuſaz verſchiedene Häreſen der ſchlimmſten Art, die valentinianiſche, manichäiſche, arianiſche, apollinariſtiſche, ſamoſateniſche. Am meiſten machen ſie geltend, daß, wenn Einer der unerſchaffenen untheilbaren Trinität gelitten habe, dadurch die conſubſtanzielle Einheit der Trinität aufgehoben und drei verſchiedene Götter eingeführt werden, weil das Sterbliche und Unſterbliche nicht gleichen

31) Ep. ad Armenos bei Manſi T. V. S. 429.

32) Sie ſtehen bei Manſi T. VII. S. 1037 f. 1109 f. 1119 f. 1125. Man vgl. über ſie Walch Hiſt. der Kez. Th. VII. S. 248 f.

Dreieinigkeit Verschiedenes seyn, weil ohne den Sohn auch eine Dreieinigkeit wäre. Ein anderes Bedenken, das man gegen jenen Saz hat, ist, daß man glaubt, es werde dadurch die Substanz der Gottheit für] leidensfähig erklärt. Dieß ist aber unmöglich, da unter dem Einen aus der Dreieinigkeit nur die Eine Person des leidensloſen Worts und des leidensfähigen Fleisches verstanden werden kann. Eine dritte Einwendung ist: Wenn man fragte, was ist der Eine? und antwortete: ein Sohn, so könnte man wieder sagen: also ist eine Dreieinigkeit von Söhnen, oder ein Sohn der Dreieinigkeit? Antwortet man Gott, so kann man sagen, wie kann Einer ein Gott aus der Dreieinigkeit seyn, da die Dreieinigkeit selbst nur Ein Gott ist. Dagegen darf man aber nur bedenken, daß die Dreieinigkeit nichts anders ist, als eine Dreiheit von Personen. Ausserdem konnte man gegen die Formel nur dieß geltend machen, daß sie weder kirchlich noch biblisch laute. In dem Schreiben eines Presbyters Trifolius an einen Senator Faustus gegen den scythischen Mönch Johannes [46]) wird gegen die Formel im Allgemeinen eingewendet, daß sie im arianischen, sabellianischen, apollinaristischen, nestorianischen und eutychianischen Sinne genommen werden könne, überhaupt für alle möglichen Häresen passe, das Hauptgewicht aber darauf gelegt, daß schlechthin alles zu vermeiden sey, was nicht als ausdrückliche Lehre in den Glaubensbestimmungen der vier Synoden, der nicänischen, constantinopolitanischen, ersten ephesinischen und chalcedonensischen, und in den Briefen der heiligen Väter, welche die genannten Synoden als Glaubens-Auctorität sanctionirt haben, dem Briefe des Athanasius an Epiktetus, des Cyrillus an Nestorius und an den Bischof Johannes von Antiochien, und in den Briefen des Papstes Leo enthalten sey. Wer etwas hinzuthue oder hinwegnehme, oder

46) Bei Mansi T. VIII. S. 583.

banden. Nach Philorenus ſoll mit jener Formel nur geſagt werden, daß derſelbe Gott, der Logos, welcher nach ſeiner Natur unſterblich iſt, in ſeinem Leibe für alle gekreuzigt, und nicht blos der Leib, oder ein von ihm verſchiedener Menſch an das Kreuz geſchlagen worden ſey [35]). Was ohne Zweifel ſchon Philorenus annahm, erklärte Severus ſehr beſtimmt, daß das Trisagion zwar bei Eſaias (c. 6) auf die heilige Dreieinigkeit gehe, in jener liturgiſchen Formel aber nur auf Chriſtus oder den Sohn zu beziehen ſey, welcher dadurch in ſeiner, der des Vaters und Geiſtes gleichen Würde, geprieſen werden ſoll, weswegen man ſich nur im neſtorianiſchen Sinne weigern könne, jenen Zuſaz zu der Formel anzuerkennen [36]) Selbſt der orthodoxe Ephraem, welcher nicht lange vor Severus der antiocheniſchen Kirche vorſtund, trug daher kein Bedenken, die Formel mit jenem Zuſaz beizubehalten. Nach Photius [37]) erklärte er ſich hierüber ſo: „Die Orientalen beziehen jenen Hymnus auf Chriſtus, den Herrn, und verfehlen ſich daher nicht, wenn ſie jenen Zuſaz zu ihr machen, die Bewohner von Byzanz aber und die Abendländer, die die Doxologie auf die höchſte hochheilige Quelle aller Güte, die gleichweſentliche Dreieinigkeit, beziehen, widerſezen ſich aus dieſem Grunde jenem Zuſaz aufs entſchiedenſte, damit nicht der heiligen Dreieinigkeit ein Leiden zugeſchrieben werde.“ Obgleich der ſo beſtimmte dogmatiſche Sinn jener Formel ſich vollkommen rechtfertigen läßt, ſo läßt ſich doch keineswegs verkennen, daß jener Zuſaz aus dem Beſtreben hervorging, das Leiden nicht blos der Perſon Chriſti als des Gottmenſchen zuzu-

35) Assem. Bibl. or. T. II. S. 35.

36) Man vgl., was Lequien in der Ausg. der Werke von Joh. von Damaskus T. I. in der Admonitio ad epistolam de hymno trisagio S. 479. aus Fragmenten einer Rede des Severus anführt.

37) Bibl. cod. 228.

der Zweiheit, in welcher ſie die beiden Naturen auseinanderhielten, die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen als eine ſo viel möglich enge und unmittelbare ſich gedacht wiſſen wollten. So gut man auch den fraglichen Saz zu rechtfertigen und mit der kirchlichen Lehre zu vereinigen wußte, ſo kann man ſich doch des Gedankens nicht enthalten, es liege ihm, wenn auch unbewußt, das Beſtreben zu Grunde, auch die lezte Schranke, die noch zwiſchen dem Menſchlichen und Göttlichen ſteht, vollends aufzuheben, und es als eine dem Weſen Gottes an ſich zukommende Beſtimmung anzuſehen, daß Gott Menſch iſt, und als Menſch dem Leiden und Sterben ſich unterzieht. Nur in dieſem Intereſſe kann es geſchehen ſeyn, daß man das menſchliche Leiden an den abſoluten dreieinigen Gott unmittelbar anknüpfen wollte.

Wie auf dieſe Weiſe beide Parteien alle Dualität mit der Einheit, die ſie ſowohl in der Einen Natur als in der Zweiheit der Naturen annahmen, auszugleichen ſuchten, ſo faßte man immer wieder einen Punct ins Auge, auf welchem die Einheit, um welche es beiden Theilen zu thun war, mit irgend einer Form der Zweiheit in Widerſtreit zu kommen ſchien. Eine andere Frage dieſer Art, welche ganz unter denſelben Geſichtspunct zu ſtellen iſt, iſt die unter den Monophyſiten zum Gegenſtand vieler Verhandlungen gewordene Controverſe über die Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit des Leibes Chriſti. Zuerſt kam dieſe Frage in Bewegung, als in Folge der ſtrengeren Maaßregeln, welche der Kaiſer Juſtinus zur Aufrechterhaltung des Anſehens der chalcedonenſiſchen Synode gegen die Monophyſiten ergriff, die beiden monophyſitiſchen Biſchöfe, Severus von Antiochien und Julianus von Halikarnaſſus, ihre Biſchofsſize verlaſſen und nach Alexandrien ſich geflüchtet hatten. Julianus behauptete die Unvergänglichkeit, Severus die Vergänglichkeit des Leibes Chriſti, die Frage fand lebhaftes Intereſſe, und es wurden nicht nur zwiſchen Julianus und Severus viele Schriften

hierüber gewechſelt, ſondern es entſtunden auch zwei neue Parteien: die Anhänger der einen Meinung wurden Aphthardoketen, die der andern Phthartolatren (corrupticolae) genannt, oder auch jene Gajaniten, dieſe Theodoſianer, da Gajanus dem Julianus, Theodoſius dem Severus beitrat. Beide Theile wollten dabei ihrer monophyſitiſchen Lehre nichts vergeben. Während aber Julianus behauptete, wenn man den Leib Chriſti nicht als unvergänglich, ſondern als vergänglich betrachte, werde ein Unterſchied angenommen zwiſchen dem Leib Chriſti und dem Logos Gottes, und ſobald ein ſolcher Unterſchied ſtattfinde, ſeyen auch zwei Naturen in Chriſtus vorhanden, womit aber ſodann jeder Grund des Widerſpruchs gegen die chalcedonenſiſche Synode hinwegfalle, war dagegen Severus der Meinung, daß man einen ſolchen Unterſchied, unbeſchadet der Einheit der Natur, annehmen könne [50]). Die Frage wäre ſomit eigentlich geweſen, ob eine menſchliche Eigenſchaft, wie die Vergänglichkeit des Leibes iſt, der Perſon Chriſti zugeſchrieben werden kann, ohne daß zugleich auch eine menſchliche Natur in Chriſtus angenommen wird. Da der Gegenſtand des Streites zunächſt nur die Beſchaffenheit des Leibes vor der Auferſtehung Chriſti war, ſo war die Verſchiedenheit, die in Anſehung des Leibes Chriſti in dem Zuſtand vor und nach der Auferſtehung angenommen werden muß, hauptſächlich der Punct, von welchem aus beide Theile gegen einander argumentirten. Nach Leontius behaupteten die Gajaniten, welche lehrten, daß Gott, der Logos, die menſchliche Natur wahrhaft und vollkommen aus der Jungfrau angenommen habe, ſein Leib aber nach der Vereinigung unvergänglich geweſen ſey, Chriſtus habe zwar alle Arten der Uebel erduldet, er habe gehungert, gedürſtet, er ſey müde geworden, allein nicht auf

50) Leontius de sectis Actio V. 3. Gall. Bibl. Patr. T. XII. S. 640.

dieſelbe Weiſe, wie wir dieß leiden. Denn wir hungern und dürſten, ſagten ſie, in Folge der Nothwendigkeit der Natur, Chriſtus habe aber alles dieß freiwillig übernommen, denn er diente nicht den Geſezen der Natur, ſonſt wären ja ſeine Leiden, was ungereimt wäre, unfreiwillig geweſen. Nach Nicephorus [51]), welcher die Behauptung der Gajaniten ebenſo angibt, wie Leontius, zugleich aber auch in die Controverſe ſelbſt näher eingeht, machten die Gegner der Gajaniten beſonders geltend, daß Chriſtus, wenn auch ſein Leiden ein freiwilliges geweſen, doch in jedem Falle wie wir gelitten habe, was aber wirklich auf irgend eine Weiſe gelitten habe, ſey nicht im eigentlichen Sinne unvergänglich, ſondern nur vergänglich zu nennen. Wenn nun die Gajaniten weiter ſagten, daß, was die Gegner von der Beſchaffenheit des Leibes nach der Auferſtehung behaupten, daß er unvergänglich und doch zugleich gleichen Weſens mit uns geweſen ſey, ſie auf dieſelbe Weiſe in Beziehung auf den Zuſtand vor der Auferſtehung annehmen, die Gegner aber die Unvergänglichkeit nach der Auferſtehung nicht als einen natürlichen, ſondern nur als einen durch die Gnade bewirkten Zuſtand angeſehen wiſſen wollten, ſo nahmen die Gajaniten dieſelbe göttliche Gnade auch für die Unvergänglichkeit vor der Auferſtehung in Anſpruch, und der Hauptgegenſtand des Streits wurde nun die Frage, wie ſich dieß denken laſſe? Vor ſeiner Auferſtehung, ſagten die Gegner der Gajaniten, finden wir, daß er gehungert, gedürſtet und die übrigen Leiden erduldet hat. Wie können wir einen Leib, der ſo viel gelitten hat, unvergänglich nennen? Von dem Zu-

51) H. E. XVII, 29. Nicephorus ſtimmt mit Leontius ganz überein, nur legt Nicephorus, was Leontius als ſeine eigene orthodoxe Widerlegung gibt, den Gegnern der Gajaniten in Mund. Es konnten aber in der That die Gegner der Gajaniten und die Orthodoxen hierin ganz zuſammenſtimmen.

ſtand nach der Auferſtehung aber wird uns nichts dergleichen berichtet, woraus erhellt, daß der Leib Chriſti zwar vor der Auferſtehung vergänglich war, nicht aber nach derſelben. Wenn auch Chriſtus nach der Auferſtehung Speiſe zu ſich nahm, ſo geſchah es nicht aus Hunger, ſondern aus weiſer Rückſicht, um die Wahrheit ſeiner Auferſtehung dadurch darzuthun, daß er zeigte, er ſey als der Auferſtandene derſelbe, kein Geſpenſt, wie er aus demſelben Grunde auch ſeine Wundenmale zeigte. Deswegen ſagt auch die Schrift nach der Auferſtehung nicht, daß er aus Hunger geeſſen oder aus Durſt getrunken, ſondern ſchlechthin nur, daß er geeſſen und getrunken, weil er nun erſt nach der Auferſtehung unvergänglich geworden iſt. Die Gajaniten behaupteten demnach, dieſelbe Unvergänglichkeit, welche der Leib Chriſti nach der Auferſtehung hatte, habe er auch ſchon vor derſelben gehabt. Da man alle Leiden und Mängel der menſchlichen Natur als eine Folge der Sünde Adams betrachtete, ſo ſollte dieſe Unvergänglichkeit nur dieſelbe Beſchaffenheit des Leibes ſeyn, welche der Leib Adams vor dem Sündenfalle hatte. Dieſe Identität des Leibes Chriſti mit dem Leibe Adams behauptete Philorenus. Der Menſchenſohn wurde, wie er ſagte, Chriſtus genannt, weil er der Sohn des neuen Menſchen war, wie er vor dem Fall war, indem das Wort, als es Fleiſch wurde, den Leib und die Seele, die Adam vor dem Fall hatte, annahm. Im Menſchen iſt dreierlei, Natur, Sünde, Strafe. Zur Natur gehören Seele und Leib. Daran hat Gott, das Wort, theilgenommen, als es mit Seele und Leib ſich vereinigte. An der Sünde hat es keinen Theil, ſondern es hat ſie vernichtet. Die Strafe, Leiden und Tod, hat es freiwillig für uns übernommen. Hieraus folgt, daß Chriſtus, als der Sohn des Menſchen, wie er vor dem Fall war, weder den Leiden noch den natürlichen Bedürfniſſen unterworfen war, ſondern ſie aus Oekonomie, freiwillig, nicht gezwungen, übernahm, während die übrigen Menſchen, ob-

gleich auch sie Söhne Adams sind, dem Leib und der Seele, wie sie nach dem Fall Adams sind, unterworfen sind. Auch Julianus und Severus sollen ihre Streitfrage auf diesen Punct zurückgeführt haben. So weit der Inhalt ihrer Streitschriften bekannt ist, soll Julianus die Wahrheit des Todes und der Leiden nicht geläugnet, sondern nur behauptet haben, der Leib Christi habe dieselbe Beschaffenheit gehabt, wie der Leib Adams vor dem Fall, so daß er nicht von Natur, sondern nur durch Gottes Willen dem Leiden und dem Tod unterworfen war, nach der Lehre des Severus aber sey der Leib Christi vor seiner Auferstehung seiner Natur nach vergänglich, dem Tod und dem Leiden unterworfen gewesen. Da man unter dem Vergänglichen und Endlichen, wovon Christus nach der Behauptung der Einen schon vor der Auferstehung, nach der Meinung der Andern aber erst nach derselben frei war, nicht sowohl die Sterblichkeit und Vergänglichkeit des Leibs, als vielmehr nur solche Affectionen, wie Hunger, Durst, Müdigkeit, Schwäche und dergleichen waren, verstund [52]), so war demnach die eigentliche Controverse zwischen Julianus und Severus die Frage, ob alle körperlichen Zustände dieser Art etwas Natürliches, oder blos etwas Freiwilliges waren. Das Leztere war die Behauptung des Julianus und seiner Anhänger, indem sie, um die Einheit der Natur im strengsten Sinne festzuhalten, auch alle wesent-

52) Ueber den Begriff der φθορὰ, des φθαρτὸν und ἄφθαρτον, das der Gegenstand des Streits war, gibt Nicephorus H. E. XVII, 29. die Erläuterung: *Μία μὲν φθορὰ αὐτὰ τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα τῆς σαρκὸς πάθη, ἤ δίψα, ἡ πεῖνα, ὁ κόπος, ἡ ἀγωνία, καὶ τὰ ἑξῆς· ἔστι δὲ καὶ ἄλλη φθορὰ, ἡ εἰς τὰ, ἐξ ὧν συνετέθη τὸ σῶμα, στοιχεῖα διάλυσις, καὶ ὁ τῆς σαρκὸς μολυσμός.* Diese leztere φθορὰ nehmen weder die Orthodoxen noch die Julianisten in dem Leibe Christi an, was aber die erstere betrift, so lassen die Orthodoxen Christus derselben vor der Auferstehung unterworfen seyn, die Julianisten aber läugnen dieß.

lichen Verſchiedenheiten läugneten. Auch alles Menſchliche in Chriſtus konnte daher, wenn es auch der äuſſern Erſcheinung nach vorhanden war, nur den Character des Göttlichen an ſich tragen, und es hing daher immer nur von der freien Willkür Chriſti ab, ſich ſolchen Zuſtänden zu unterziehen [53]). Nach Severus aber waren ſie als natürliche

53) Aus den in J. S. Aſſem. Bibl. Apost. Vatic. Codd. Mss. Catal. P. I. T. III. Rom. 1759. S. 223 f. bekannt gemachten zehen Anathematismen des Julianus (das Einzige, was uns aus dem Inhalt der Schriften des Julianus bekannt iſt) ſind hier folgende zu vergleichen (vgl. Gieſeler a. a. O. S. 5.): Anath. V.: *Qui dicit, quasi non suscepisset passiones et mortem, passioni et morti non esse obnoxium Jesum Christum, qui tamen voluntarie pro nobis passiones et mortem susceperit.* Anath. VII.: *Qui dividit unam naturam filii hominis in eam, quae non corpus est, et in carnem, dicitque hanc corruptibilem esse naturam, etiamsi non peccaverit, animam autem esse extra condemnationem mortis.* Anath. VIII. (nach dem griechiſchen Text bei Mai a. a. O. S. 72. vgl. Gieſeler a. a. O. S. 6.): Εἴ τις μετὰ τὴν ἄφραστον καὶ ἀπερινόητον ἕνωσιν τολμήσει λέγειν δύο φύσεις ἢ δύο οὐσίας (wahrſcheinlich fehlt: ἢ δύο ἰδιότητας) ἢ δύο ἐνεργείας, ὡς δύο πρόσωπα λέγων καὶ δύο ὑποστάσεις, ἀναθεματιζέσθω. Anath. X.: *Qui audet dicere, mortem corruptricem amplexam esse corpus Domini nostri, quasi subjectum fuisset corruptioni necessario et passionibus anathema sit.* Auf die Lehre der Julianiſten beziehen ſich auch die Octo quaesita Haereticorum cum Severi responsis bei Mai a. a. O. S. 227. Es gehören hieher namentlich folgende: IV. *De eo, quod non dicimus corpus domini nostri passionibus et morti obnoxium necessario quasi, et ob eam ipsam rem corruptibile et subjectum necessitatibus naturalibus, sed quod profitemur illud tulisse voluntarie in veritate quasi passiones.* VII. *De eo quod non dicimus, tulisse corpus Domini nostri corruptionem neque totum neque ex parte, sed quod confitemur, tale*

Eigenschaften in ihm, da er zwischen Natur und Wesenheit unterschied, und, ohne Christus eine menschliche Natur zuzuschreiben, gleichwohl wesentlich Menschliches in ihm voraussetzen zu können glaubte.

Wie die theopaschitische Controverse von den Monophysiten zu den Orthodoxen überging, so nahm auch die den Leib Christi betreffende denselben Gang. Der Kaiser Justinian erließ noch kurz vor seinem Tode ein Edict, in welchem er den Leib Christi unvergänglich, und der natürlichen, unwillkürlichen Triebe unfähig nannte, und die Behauptung aufstellte, Christus habe vor seinem Leiden ebenso gegessen, wie nach seiner Auferstehung, da sein hochheiliger Leib, seit er in der Mutter Leib gebildet worden, keine Veränderung oder Verwandlung, weder in willkürlichen noch in natürlichen Leiden, auch nach seiner Auferstehung nicht, erlitten habe. Diese Lehre wollte der Kaiser nach gewohnter Weise allgemein als orthodoxe anerkannt wissen, sie erfuhr aber einen so nachdrücklichen Widerspruch, daß sie, auch wenn der Tod des Kaisers nicht bald nachher erfolgt wäre, nicht leicht hätte durchgesezt werden können [54]). Demungeachtet gab es, wie ausdrücklich berichtet wird [55]), auch unter der orthodoxen Partei nicht wenige, welche die Aphthartodoketenlehre mit ihrem Bekenntniß des chalcedonensischen Symbols vereinigen zu können glaubten, und Leontius von Byzanz namentlich richtet daher seine Bestreitung dieser Lehre nicht sowohl gegen

fuisse inde ab unione, quale fuerit post resurrectionem. Tale enim, quale pro nobis mortuum est et resurrexit, incrementum ex resurrectione non cepit. VIII. *De eo, quod non dicimus corroboratum esse corpus Domini nostri et fuisse sub necessitate passionum et mortis necessitate naturali sicut corpora nostra, aut hanc ob causam subjectum peccatis.*

54) Man vgl. Evagrius H. E. IV, 38 f. Nicephorus H. E. XVII, 29.

55) Nicephorus a. a. O.

die Monophyſiten, als vielmehr gegen die ihr anhängenden Orthodoxen [56]). Er ſieht darin mit Recht einen höchſt auffallenden Widerſpruch, wenn die, welche die Wirkung des Fleiſches für eine andere halten, als die der Gottheit, und das Leiden dem Leibe, die Leidensloſigkeit dem Logos zuſchreiben, und wenn ſie auch wegen der Vereinigung die Mittheilung der Wirkungen zugeben, doch nur nach der Verſchiedenheit der Proprietäten jeder der beiden Naturen daſſelbe von beiden prädiciren können, gleichwohl die Unvergänglichkeit behaupten. Durch den verführeriſchen Namen ἄφθαρτον verfallen viele in die neſtorianiſche Häreſe. Für eine neſtorianiſche Trennung ſcheint es Leontius zu halten, wenn man auf der einen Seite zwar vom Leibe Chriſti ſagt, daß er unvergänglich, unveränderlich, ohne allen Wechſel ſey, ohne doch auf der andern Seite ihm auch die übrigen, damit nothwendig zuſammenhängenden, Eigenſchaften zuzuſchreiben, daß er unſichtbar ſey, nicht befühlt und betaſtet werden könne, keine Quantität und Qualität habe, mit Einem Worte unkörperlich ſey [57]). Als Hauptmoment hebt auch Leontius hervor, daß Chriſtus nicht gelitten hat, wenn er nicht, wie

56) Das zweite der drei Bücher contra Nest. et Eutych. „*continet dialogum adversus eos, qui ex nostris se adjunxerunt ad corruptam sententiam Aphthardocetarum, id est, eorum, qui defendebant, corpus Christi ante resurrectionem fuisse incorruptibile.*“ Gall. Bibl. Patr. T. XII. S. 675.

57) A. a. O. S. 76.: *Quae enim sortitio est, alia quidem ex divinis nominibus tribuere ei, et aliis privare, et magnam partem dignitatis et honoris abscindere a supra substantiam, ut ipsi opinantur, et supra naturam et incorporeo corpore*, d. h. während man den Leib als ἄφθαρτον zu etwas Uebernatürlichem und Ueberſubſtanziellem mache, ſehe man ihn doch wieder als einen wirklichen Körper an, nicht als etwas Göttliches.

, gelitten hat, und daß er nicht verklärt worden ist, wenn
icht nach dem Fleisch erst empfangen hat, was er nach
Geist immer hatte. Berufen sich die Gegner darauf,
ja auch schon die bloße Annahme der Menschheit zur
sung hinreichend sey, so könne man mit demselben Rechte
, die Erlösung hätte auch schon durch einen bloßen Act
Willens, ohne die wirkliche Annahme einer menschlichen
r, bewirkt werden können. Die Gegner, welche Leon-
bestreitet, glaubten die Realität der menschlichen Natur
rch hinlänglich festzustellen, daß sie die Impassibilität
als natürliche Eigenschaft des Leibes Christi betrachte-
[58]), um so mehr aber schien es ihnen als eine nothwendige
e der Vereinigung mit dem göttlichen Logos gedacht wer-
zu müssen, daß der Leib von dem Moment derselben an alles
liche und Vergängliche abgelegt habe. Das ganze mensch-
e Leben Christi, von seinem Anfang bis zu seinem Ende,
re dadurch nichts von seinem Werth für den Zweck der
sung, sein Leiden aber könne nicht als ein natürlich
wendiges, sondern nur als ein freiwilliges angesehen
den [59]). Dagegen wendet Leontius ein, daß, wenn der
b vermöge der Vereinigung mit dem Logos die Impassibi-
lt erhalten hätte, er auch mit dem Willen des Logos nicht

58) *Quoad primum*, sagt der Häretiker bei Leontius a. a. O. S. 577., *ipsius naturae constitutionem et principia ex matre Dei et sorore nostra secundum naturam — omnem proprietatem humani corporis participavit.* Insofern habe Christus die *notas et signa naturae nostrae* gehabt.

59) L. a. O. S. 677.: *Indigebamus — ut conversaretur nobiscum Dominus et per omnia pergeret, per quae natura humana principium capiens et per media progrediens ad finem suum evadit. — Quid — ista prohibebat, quamvis unio corpus impassibile fecisset? — Passus est, sed non necessitate naturae, verum ratione oeconomiae, permittente verbo, ut pateretur.*

hätte leiden können, ohne daß zuvor die Vereinigung, deren Wirkung die Impaſſibilität war, wieder aufgehoben wurde wegen des nothwendigen Zuſammenhangs der Urſache und der Wirkung. Konnte aber der Logos ſich überhaupt mit einem leidenden Leibe vereinigen, ſo konnte er ſich ebenſogut auch mit einem ſolchen Leibe vereinigen, der ſeiner Natur nach leidensfähig war [60]).

Vergleichen wir die drei Meinungen, die hier in Betracht kommen, die der Julianiſten, der Severianer und der Orthodoxen, ſo treffen alle drei von verſchiedenen Puncten aus in einem und demſelben Hauptpuncte zuſammen, in der Annahme, daß die menſchliche Natur, oder der Leib Chriſti zu allem Vergänglichen und Endlichen entrückt, in das Abſolute der göttlichen Natur übergegangen ſey. Die Frage, um welche es ſich handelt, betrifft ja nur die Beſchaffenheit des Leibes in dem Zuſtand vor der Auferſtehung, über den Zuſtand nach der Auferſtehung ſind daher alle Parteien einverſtanden. Auch die Orthodoxen denken ſich daher ein ſolches Verhältniß der göttlichen und menſchlichen Natur, daß nicht

60) A. a. O. S. 677.: *Quomodo enim naturam habebat superiorem, quam ut pati posset, et rursus sinebatur pati naturam, quae carnis sunt, pati? Si enim verbi carni impassibilitatem dedisset, nunquam ei dono, quod semel tribuisset, privasset. Praeterea, ex unione verbi accepisset, non posse corrumpi, tempus est, ut audeas nefarie avellere admirandam et supernaturam unionem. Siquidem non poterat pati, quod a unione erat a passione liberum, nisi unione prius sublata, sicuti neque tenebrae unquam erunt, nisi aquae lumine recedente, et in summa, nihil ex causa constante proficiscens aptum natum est, ut in effectis permaneat, nisi causa adsit. Considera autem et hoc, quod si sustinuit verbum, ut cum patiente congrederetur, sustineret etiam, ut corpori passibili uniretur.*

von zwei Naturen, ſondern nur von Einer die Rede ſeyn kann: alle Realität der menſchlichen Natur iſt in dem Abſoluten der göttlichen aufgehoben. Der Sache nach findet demnach hier wie dort daſſelbe ſtatt, und der Unterſchied beſteht nur darin, daß die Monophyſiten dieſes völlige Einsſeyn des Göttlichen und Menſchlichen nicht erſt mit der Auferſtehung, ſondern ſchon mit der Menſchwerdung beginnen laſſen. Zwiſchen dieſe beiden Vorſtellungen tritt nun aber, da die Monophyſiten ſich ſelbſt wieder in die beiden Parteien der Julianiſten und Severianer trennten, die der leztern als eine vermittelnde. Sollte die Realität der menſchlichen Natur nicht ſchlechthin negirt werden, ſollte ſie demnach wenigſtens in Einem Moment ihr wirkliches Daſeyn haben, ſo müßte dieß in jedem Falle der Moment der Menſchwerdung ſeyn. Wenn nun auch die Julianiſten die Realität der menſchlichen Zuſtände und Affectionen keineswegs läugneten, ſo konnten ſie doch, ſolange ſie nur von dem Willen und der Willkür Chriſti abhingen, keine wahrhaft objective Realität haben, ſie waren, wenn auch nicht bloßer doketiſcher Schein, gleichwohl nur etwas Subjectives. Um daher dem Menſchlichen auch eine natürliche objective Grundlage zu geben und den Widerſpruch zu heben, daß es ein weſentlich anderes geweſen ſeyn ſoll, als das Menſchliche der übrigen Menſchen, behaupteten die Severianer, wenn auch nicht eine menſchliche Natur, doch wenigſtens eine menſchliche οὐσία, vermöge welcher alles, was Chriſtus Menſchliches an ſich hatte, nicht blos für etwas Willkürliches gehalten werden konnte, ſondern den Character des Natürlichen an ſich trug [61]). Mußte dieſe

61) Deswegen machte Severus den Julianiſten den Vorwurf der σύγχυσις. „Ich bin ſehr erſtaunt", ſchreibt er dem Grammatiker Sergius in dem Fragment aus der Ep. II. bei Mai a. a. O. S. 138., „wie du die Menſchwerdung eine Zuſammenſezung nennen kannſt, da du auch wieder ſagſt: μιᾶς γεγενημένης κα-

Anſicht, wenn man einmal ſoviel zugab, natürliche mer
liche Eigenſchaften, die ohne eine menſchliche Natur
gedacht werden zu können ſcheinen, von ſelbſt zur orthod
führen, ſo mußte bei der orthodoxen ſelbſt wieder die F
entſtehen, ob es conſequent ſey, ein endliches Verſchwi
der menſchlichen Natur in der göttlichen anzunehmen, u
ſie doch in dem Zuſtande vor der Auferſtehung ihre ei
ſelbſtſtändige Realität gehabt haben ſoll. Entweder konnte
die menſchliche Natur die Realität, die ſie hatte, nicht
lieren, oder wenn ſie ſie verlieren konnte, muß ſie auch ſ
von Anfang an nur als ein verſchwindendes Moment in
göttlichen geſezt geweſen ſeyn. Man kommt ſomit auch
der orthodoxen Anſicht zulezt wieder auf die der Julian
zurück. Das Minimum, das in Hinſicht der Realität
menſchlichen Natur Chriſti angenommen werden kann,
daß Chriſtus wenigſtens im Momente ſeiner Menſchwerd
eine wahre, reale, menſchliche Natur gehabt habe. H
aber an dieſem Minimum die ganze Realität der menſ
chen Natur, wie iſt es möglich, daß nicht auch dieſe Schr
vollends durchbrochen und das Menſchliche der Erſchein
Chriſti zu einem ſubſtanzloſen Accidens der göttlichen N
gemacht wird? Mag die menſchliche Natur Chriſti in

θάπαξ ὀσίας ἢ ποιότητος." Ἆρα γάρ, fährt er fort, ἤρχθη
ἢ ἕνωσις ἐκ συγχύσεως, καὶ πέπαυται δὲ ἡ σύνθεσις, καὶ εἰς
ὀσίαν μετεχώρησεν, ἵνα, ὡς λέγεις, ἢ ἁγία τριὰς φυλαχθῇ τ
καὶ μὴ περαττὸν πρόσωπον παραδέξηται. Uebrigens mußte
dem Severus das Natürliche in Chriſtus wieder etwas
williges ſeyn. In den Schriften gegen Julianus nach
Briefe des Mönchs Euſtathius bei Mai a. a. O. S. 289.
ert: τὰ πάθη τὰ ἑκούσια καὶ ἀδιάβλητα κατὰ τὸν τῆς φύσεως
μου ἐνδιδόντος τῷ θεῷ λόγῳ, τὸ σῶμα ἔπασχεν, und in der S
gegen den Grammat. Johannes lib. II. bei Mai a. a
S. 288.: ἑκούσιος habe er dem Fleiſche zugelaſſen, τὸ φυ
καταδέξασθαι πάθος.

*

omente der Menſchwerdung eine momentane ſelbſtſtändige
alität gehabt haben oder nicht, der Unterſchied des Gött-
hen und Menſchlichen gehört auch ſo nur der Vorſtellung
, und eine Anſicht von der menſchlichen Natur, die ihre
türliche Exiſtenz aufhebt, und ſie in eine ſubjective, will-
rliche verwandelt, muß unvermeidlich, was auch zur Be-
uptung ihrer Realität geſagt werden mag, dem Doketis-
s anheimfallen. War es ſchlechthin nur in die Willkür
riſti geſtellt, als Menſch zu erſcheinen, ſo war er kein
hrer, wirklicher Menſch, wie andere, ſondern nur ein
heinmenſch. War er aber wahrer, natürlicher Menſch,
kann ſeine menſchliche Natur, ſolange er beides zugleich
n ſoll, Gott und Menſch, nie eine weſentlich andere ge-
rden ſeyn, als ſie von Anfang an war. Darum handelte
ſich auch in dieſer, zunächſt nur die leibliche Beſchaffenheit
riſti betreffenden, Controverſe um dieſelbe Frage über die
enſchliche Natur, die Einheit und die Zweiheit der Naturen,
ls der urſprüngliche Gegenſtand des Streits war.

Was zuvor als eine, in der Conſequenz der Sache lie-
ende, Möglichkeit angenommen wurde, die Aufhebung der
ten Schranke, die der völligen Identificirung des Göttli-
hen und Menſchlichen in der Behauptung entgegenſtund, daß
r Leib Chriſti wenigſtens in Einem Moment ein wahrer
nd wirklicher Menſchenleib geweſen ſey, hat in der ſich hier
nſchließenden weitern Controverſe zwiſchen den Aktiſteten und
iſtolatren ſich verwirklicht. Nach Timotheus gab es unter
n Gajaniten oder Julianiſten auch ſolche, welche ſagten,
r Leib Chriſti ſey nach und ſeit dem Moment der Vereini-
ung nicht blos unvergänglich, ſondern auch unerſchaffen ge-
ſen. Man nannte ſie daher Aktiſteten, während dagegen
e ſelbſt ihren Gegnern den Namen Ktiſtolatren gaben. Ein
erſchaffener Menſchenleib iſt an ſich ein ſo klarer Wider-
uch, daß die Beſtimmung, der Leib Chriſti ſey von dem
oment der Vereinigung oder dem Moment der Empfäng-

niß an ſich unerſchaffener geweſen, den Widerſpruch nur um ſo mehr in die Augen fallen läßt. Denn wie kann das Unerſchaffene oder Anfangsloſe einen Anfang ſeines Daſeyns haben? Es wird demnach hiemit nichts anderes geſagt, als was die den Eutychianern und Apollinariſten beigelegte Behauptung enthält, daß der Leib Chriſti kein irdiſcher, ſondern ein himmliſcher, ein vom Himmel gebrachter ſey, oder Chriſtus nicht erſt durch ſeine menſchliche Geburt und Erſcheinung Menſch geworden, ſondern an ſich ſchon Menſch ſey, und es iſt daher klar, daß mit der Eigenſchaft der Creatürlichkeit das letzte Merkmal aufgehoben iſt, das den Leib Chriſti zu einem menſchlichen Leib macht, weswegen auch, wie Timotheus hinzuſetzt, die Aktiſteten ſelbſt keinen Unterſchied zwiſchen der Gottheit und der menſchlichen Natur anerkennen wollten [62]). In der Unerſchaffenheit der menſchlichen Natur Chriſti iſt auf dieſe Weiſe die von den Monophyſiten behauptete Einheit der Natur zu einer völlig unterſchiedloſen Einheit geworden, und der durch alle dieſe Controverſen hindurchgehende Prozeß, jeden in der Einheit der Natur zurückgebliebenen Reſt der Zweiheit vollends zu vertilgen und mit der Einheit auszugleichen, hätte hier ſeinen natürlichen Endpunct erreicht.

Allein die beiden, den monophyſitiſchen Streit, wie es ſcheint, in ſich abſchließenden, Controverſen der Aphthartodoketen und Aktiſteten betreffen ja nur die Eine Seite der menſchlichen Natur Chriſti, den Leib, und wenn nun auch nach der ganzen Wendung der Sache, die Frage über eine, alle Differenzen in ſich auflöſende, Einheit nur noch an dem Leibe zu hängen ſchien, ſo konnte doch in einem Streite, welcher es ſich ganz zur Aufgabe gemacht zu haben ſcheint, ſeinen Ge-

62) *De recipiendis haereticis.* Cotel. Monum. eccl. gr. T. III. S. 398. 409. Timotheus iſt der einzige Schriftſteller, welcher von dieſen beiden monophyſitiſchen Sekten ſpricht.

genſtand nach allen Seiten hin zu erſchöpfen, das andere Element der menſchlichen Natur Chriſti, ſeine menſchliche Seele, nicht völlig unberückſichtigt bleiben. Auch auf dieſer Seite konnte die Frage über die Einheit und Zweiheit in einem neuen Puncte aufgefaßt werden. Es geſchah dieß durch die Agnoëten, durch welche in die, ſchon ſo vielfach geſpaltene, Partei der Monophyſiten ein neuer Zwieſpalt kam. Wie die Julianiſten, um den reinen Begriff der Einheit zu realiſiren, es vor allem mit dem Leibe Chriſti zu thun hatten, als dem Haupthinderniß der von ihnen angeſtrebten Einheit, ſo ſuchten die Severianer in der Seele Chriſti einen neuen Haltpunct für die von ihnen auch in der Einheit behauptete Verſchiedenheit zu gewinnen. Der Diakonus Themiſtius zu Alexandrien, der Urheber der Agnoëtenlehre, gehörte zu der Partei der Severianer, oder Theodoſianer. Nach Leontius [63]) bekannten ſich die Agnoëten zur Lehre der Theodoſianer, wichen aber darin von ihnen ab, daß die Theodoſianer ein Nichtwiſſen in Beziehung auf das Menſchliche in Chriſtus nicht zugeben wollten. Die Agnoëten aber behaupteten ein ſolches Nichtwiſſen aus dem Grunde, weil Chriſtus in allem uns gleich geweſen ſey. Daſſelbe Nichtwiſſen, das in uns ſtattfinde, müſſe daher auch in Chriſtus ſtattgefunden haben. Sie ſtützten ihre Behauptung auf die, in der evangeliſchen Geſchichte enthaltenen, Beweiſe des Nichtwiſſens Chriſti. Chriſtus ſelbſt habe geſagt, niemand wiſſe den Tag und die Stunde, nicht einmal der Sohn, ſondern allein der Vater, und am Grabe des Lazarus habe er gefragt, wohin ſie ihn gelegt haben. Solche Ausſprüche beweiſen ſein Nichtwiſſen. Ihre Gegner erwiederten, Chriſtus habe aus beſonderer Rückſicht (κατ' οἰκονομίαν) ſo geſprochen, um ſeine Jünger abzulenken, die die Stunde der Vollendung von ihm

63) De sectis Actio X, III. Gall. Bibl. Patr. T. XII. S. 634. Vgl. Actio V, VII. S. 641.

zu erfahren wünſchten. Als er nach ſeiner Auferſtehung wiederum von ihnen gefragt wurde, habe er nicht geſagt, nicht einmal der Sohn wiſſe es, ſondern keiner von ihnen. Unſtreitig erforderte die Conſequenz, wenn man überhaupt noch einen Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſtus anerkannte, denſelben auch auf die menſchliche Seele Chriſti zu beziehen. Die wichtigſte in dieſer Hinſicht ſich darbietende Frage konnte nur dieſe ſeyn, ob das Wiſſen Chriſti eines und daſſelbe ſey, die abſolute göttliche Allwiſſenheit, die ihm als Gott zukommen mußte, oder ob von dieſem göttlichen Wiſſen ein menſchliches Nichtwiſſen zu unterſcheiden ſey? Dieſe Unterſcheidung war in der Natur der Sache ebenſo begründet, als die Verſchiedenheit des Göttlichen und Menſchlichen in Anſehung des Leibs, da aber über der Zweiheit, in welchem Sinne man ſie auch behauptete, immer wieder die Einheit ſtund, ſo war die Frage eigentlich dieſe, ob in Beziehung auf das Wiſſen Chriſti die Einheit oder Zweiheit das ſchlechthin Ueberwiegende und Beſtimmende ſey, und ſo wenig die Monophyſiten, ſo lange ſie noch einen realen Unterſchied in Chriſtus anerkannten, ſich ſchlechthin nur für das abſolute Wiſſen Chriſti entſcheiden konnten, ſo wenig glaubten dagegen die Orthodoxen, da auch ſie die Einheit feſthielten, das menſchliche Nichtwiſſen Chriſti als die ſchlechthinige Folge ihrer Lehre von der Zweiheit der Naturen betrachten zu müſſen. Auch für die Orthodoxen hatte die, zuerſt durch die Spaltung der Monophyſiten zum Gegenſtand einer dogmatiſchen Controverſe gewordene, Frage daſſelbe Moment, und es begegnet uns hier die eigene Erſcheinung, daß die Vertheidiger der Einheit der Natur für einen Unterſchied ſich ausſprachen, welchen ihre, die Zweiheit der Naturen behauptende, Gegner nicht anerkennen wollten. Den Monophyſiten gegenüber, die aus der Einheit der Natur die Einheit des Wiſſens folgerten, hätten die Orthodoxen die entgegengeſezte Behauptung aufſtellen ſollen, auf der andern

Seite ſchien aber die Annahme eines Nichtwiſſens in Chriſtus auch ihr Bedenkliches zu haben und einen zu großen Riß in die Zweiheit der Naturen zu bringen. Leontius will daher lieber die Sache auf ſich beruhen laſſen, auch die Synode von Chalcedon habe ſich ja in keine Unterſuchung eines ſolchen Dogma eingelaſſen. Uebrigens geſteht Leontius, daß die meiſten Väter, beinahe alle, für das Nichtwiſſen Chriſti ſich ausgeſprochen haben. Wenn Chriſtus in allem gleichen Weſens mit uns ſey, bei uns aber ein Nichtwiſſen ſtattfinde, ſo müſſe auch bei Chriſtus ein Nichtwiſſen ſtattgefunden haben, und wenn die Schrift von ihm ſage, daß er an Alter und Weisheit zugenommen habe, ſo könne er nur gelernt haben, was er zuvor nicht wußte [64]). Leontius war demnach eher geneigt, ein Nichtwiſſen in Chriſtus anzunehmen, allein die Agnoëten galten gleichwohl nicht blos ihren Gegnern unter den Monophyſiten, ſondern auch den Orthodoxen als Häretiker. Der Patriarch Eulogius von Alexandrien [65]), welcher durch paläſtinenſiſche Mönche, die die Agnoëtenlehre aufs neue in Bewegung brachten, gegen ſie zu ſchreiben veranlaßt wurde, behauptete, daß von Chriſtus, nach ſeiner menſchlichen Natur ſo wenig, als nach ſeiner göttlichen, irgend ein Nichtwiſſen zu prädiciren ſey. Wie den Monophyſiten dieſe Lehre nur eine Folgerung aus ihrer Lehre von der

64) L. a. O. S. 634.

65) Man vgl., was Photius Bibl. cod. 230. ed. Bekk. S. 284. aus einer Abhandlung des Eulogius gegen die Agnoëten mittheilt. Sie iſt ein Theil eines, aus vielen Büchern beſtehenden, Werkes über die Lehre von der Perſon Chriſti, aus welchem Photius a. a. O. ſehr reichhaltige Auszüge gibt. Eulogius entwickelte in demſelben die orthodoxe Lehre von der Perſon Chriſti ganz nach der Lehrweiſe ſeines Vorgängers, des Cyrillus von Alexandrien, beſonders in der Epist. ad Successum, in welchem er als dem „φύλαξ τῆς ἀκριβείας“ die höchſte dogmatiſche Auctorität in dieſem Dogma verehrte.

Einheit der Natur zu ſeyn ſchien, ſo leitete ſie Eulogius aus der hypoſtatiſchen Vereinigung der Naturen ab. Wenn das Menſchliche mit der unendlichen ſubſtanziellen Weisheit zu Einer Perſon vereinigt ſey, ſo könne doch kein Nichtwiſſen bei ihm ſtattfinden, weder in Hinſicht des Gegenwärtigen, noch des Zukünftigen, und der Ausſpruch: „alles, was der Vater hat, iſt mein“, könne doch nicht falſch ſeyn, wenn die Gegner nicht etwa auch den Vater in dieſelbe Unwiſſenheit hineinziehen wollen. Die Frage in Beziehung auf Lazarus habe der Erlöſer nur wegen der anweſenden Juden gemacht, wie er ja auch anderes dabei, nur um den Eindruck des Wunders zu verſtärken, gethan habe. Das von Chriſtus Geſagte ſey theils eigentlich, theils uneigentlich zu nehmen; uneigentlich werde von ihm geſagt, daß er zur Sünde und zum Fluch für uns geworden ſey (ſofern er dieß nicht wirklich wurde, ſondern nur als Haupt ſich aneignete, was dem Leibe zukam), eigentlich aber werde von ihm geſagt, daß er Menſch geworden, gehungert und gedürſtet habe, u. dgl. Wenn daher jemand uneigentlich ein Nichtwiſſen von ihm prädiciren wollte, ſofern ſein Leib, d. h. die menſchliche Natur, deren Haupt er iſt, nicht auſſerhalb des Nichtwiſſens iſt, ſo wäre dieß nicht auſſerhalb der Wahrſcheinlichkeit und zur Verherrlichung deſſen geſagt, welchem die Weisheit des Vaters nicht fremd ſeyn kann. Wollte man wegen der Frage in Betreff des Lazarus ihn des Nichtwiſſens beſchuldigen; ſo müßte man daſſelbe Nichtwiſſen auch dem Vater zur Laſt legen, wenn er nach Adam fragte, wo er ſey, oder an den Brudermörder die Frage richtete, wo ſein Bruder Abel ſey, u. ſ. w. Auch Jeſus habe den Dämon gefragt, wie er heiße (Marc. 5, 9.), und zu den Blinden geſagt: was wollt ihr, daß ich euch thue (Matth. 20, 32.), ohne daß aus ſolchen, in einer beſondern Abſicht geſchehenen, Fragen auf ein Nichtwiſſen zu ſchließen ſey. Dem Ausſpruch in Betreff des lezten Tages habe man die ökonomiſche Abſicht zugeſchrieben, die

Jünger zur Wachſamkeit aufzufordern, man könne ihn aber auch uneigentlich nehmen, wie den Ausſpruch: mein Gott, mein Gott, warum haſt du mich verlaſſen. Einige nehmen an, er habe mit jenem Ausſpruch ein eigenthümliches Merkmal der menſchlichen Natur angeben wollen, nicht, wie wenn er den Tag wirklich nicht gewußt hätte (was ſich in Beziehung auf die Menſchheit ebenſowenig annehmen laſſe, als in Beziehung auf die Gottheit), ſondern nur ſo, daß man, wenn man nach Cyrillus und dem Theologen Gregorius die beiden Naturen nach ihren beſondern Merkmalen in Gedanken unterſcheidet, das Nichtwiſſen als ein eigenthümliches Merkmal der Menſchheit Chriſti, wenn ſie ſchlechthin als Menſchheit für ſich genommen wird, betrachtet. So unterſcheide daher auch der Theologe (Gregorius von Nazianz), als Gott ſey er allwiſſend, als Menſch nicht wiſſend, wenn man die Erſcheinung von dem an ſich Seyenden trenne. Die Väter, welche ein Nichtwiſſen in Hinſicht der Menſchheit des Erlöſers angenommen haben, haben dieß nicht dogmatiſch gethan, ſondern nur im Gegenſaz gegen die Arianer. Da nämlich dieſe alles Menſchliche auf die Gottheit bezogen, um den ungeſchaffenen Logos zum Geſchöpf herabzuziehen, haben jene es für beſſer gehalten, ſolches lieber von der Menſchheit zu verſtehen, als auf die Gottheit beziehen zu laſſen. Im Intereſſe der Frömmigkeit könne man aber ſolche Erklärungen der Väter auch uneigentlich nehmen. Eben dieſes Intereſſe, Chriſtus auch nach ſeiner menſchlichen Natur nichts zuzuſchreiben, was mit der Würde ſeiner Perſon nicht vereinbar zu ſeyn ſcheint, erklärt es, daß die allgemeine Anſicht ſich immer mehr dafür entſchied, kein wirkliches Nichtwiſſen bei Chriſtus anzunehmen. In demſelben Sinne erklärte ſich unter den lateiniſchen Kirchenlehrern der römiſche Biſchof Gregorius I. in einem, an denſelben Patriarchen Eulogius gerichteten, Schreiben [66]), und der Patriarch Sophronius von Jeruſa-

66) Epist. libr. X, 39. vgl. 35.

lem ſprach das Anathema über Themiſtius aus, als den ſchändlichen Urheber, Vater und Verbreiter der Lehre von einem Nichtwiſſen, das Chriſtus zu einem bloßen Menſchen mache [67]). Es dient dieß zum neuen Beweis dafür, wie ſehr es in der Tendenz der alten Kirche lag, auch wenn die Zweiheit der Naturen an ſich unverrückt feſtſtehen ſollte, jede Dualität in der unterſchiedsloſen Einheit der abſoluten göttlichen Natur verſchwinden zu laſſen. War doch ſelbſt die Zweiheit der Naturen kein Hinderniß, um in der Behauptung der Einheit ſelbſt über die Monophyſiten noch hinauszugehen.

Nachdem man das Wiſſen Chriſti mit den Kategorien der Einheit und der Zweiheit gemeſſen hatte, blieb nun nur noch übrig, denſelben Verſuch auch mit dem Willen Chriſti zu machen. Da aber dieſe Frage, an welcher der Einheitsdrang der Orthodoxen ſich wieder brach, nicht durch die Monophyſiten in Anregung gebracht wurde, ſo iſt hier noch nicht der Ort, von ihr zu reden.

Daß unter den Monophyſiten ſelbſt, nach allen bisher erörterten Controverſen, endlich auch noch die Frage entſtund, ob überhaupt in Chriſtus ein Unterſchied des Göttlichen und Menſchlichen anzunehmen ſey, kann kaum unerwartet ſeyn. Zu den ſchon vorhandenen Parteien der Monophyſiten kam durch ſie noch die der Niobiten hinzu, deren Stifter der alexandriniſche Sophiſt oder Philoſoph Stephanus, mit dem Beinamen Niobes oder Niobus, war [68]). Der Begriff der Einheit ſchien es ihm mit ſich zu bringen, daß in Chriſtus kein natürlicher Unterſchied deſſen, woraus Chriſtus beſteht, mehr vorhanden iſt. Ungeachtet der Zurechtweiſung, die er von dem monophyſitiſchen Patriarchen Damianus von Alexandrien erhielt, erklärte er es mit allem Nachdruck für eine Unmöglichkeit, in Chriſtus einen natürlichen Unterſchied deſſen, woraus er beſteht, anzunehmen, ohne zugleich zwei der Zahl nach

67) Epist. ad Sergium bei Manſi T. XI. S. 502.

68) Gegen das Ende sec. 6. Damianus ſtarb um das J. 600.

ene Naturen in ihm zu unterſcheiden. Um dieſen
ruch gegen die monophyſitiſche Lehre richtig zu ver-
müſſen wir ohne Zweifel das Verhältniß des Stepha-
ihr aus demſelben Geſichtspunct auffaſſen, aus wel-
s Verhältniß des Philoponus zu der orthodoxen Tri-
jre zu betrachten iſt, und es iſt in dieſer Beziehung
ht für zufällig zu halten, daß auch Stephanus, wie
nus, ein Philoſoph war. Wie Philoponus die, zwi-
ubſtanz und logiſcher Gattungseinheit, zwiſchen Per-
. Eigenſchaft ſchwankende, Unbeſtimmtheit des Trini-
ns bekämpfte, und auf die Beſtimmtheit des logiſchen
s zurückzuführen ſuchte, ſo ſah Stephanus eine, dem
n Denken unerträgliche, Inconſequenz und Halbheit
auf der Einen Seite die Einheit der Natur zu be-
i und auf der andern Seite in dieſer Einen Natur
eder dieſelbe natürliche Verſchiedenheit vorauszuſetzen,
ch die Einheit der Natur aufgehoben ſeyn ſollte. Da
r Partei der Severianer gehörte, welche die Eine Na-
leich für eine zuſammengeſetzte hielten, ſo mußte er an
Widerſpruch um ſo größeren Anſtoß nehmen. Um
ſo zu entgehen, ſtellte er die Alternative auf, daß man
r in der Einheit der Natur keine natürliche Verſchie-
annehmen könne, oder wenn eine ſolche ſtattfinden
ch die Zweiheit der Naturen zugeben müſſe. Stepha-
bſt ſcheint ſich (wenn er nicht etwa bei der bloßen Alter-
ſtehen blieb) als Monophyſite für die erſtere Annahme
den zu haben, dieſelbe Conſequenz konnte aber von der
hyſitiſchen Lehre zur orthodoxen führen, und daß dieß
nchen wirklich der Fall war, zeigt die weitere Geſchichte
ontroverſe. Da gerade damals der monophyſitiſche
rch, Petrus von Kalliniko, nach Alexandrien gekommen
in der Begleitung des ſyriſchen Klerikers Probus und
rchimandriten Johannes, ſo wurde durch dieſe beiden,
ch in Alexandrien für die Lehre des Stephanus, ungeach-

tet Damianus ſich gegen ſie erklärt hatte, gewinnen ließen, dieſelbe in der ſyriſchen Kirche weiter verbreitet. Aus dieſer Veranlaſſung wurde eine Synode zu Guba [69]) in Meſopotamien gehalten, und auf derſelben die Meinnng des Stephanus und der Anhänger deſſelben verdammt. Im Namen der Synode verfaßte Petrus von Kalliniko eine Schrift, in welcher er die Lehre des Stephanus widerlegte und aus den Vätern den Beweis führte, daß die Verſchiedenheit der Naturen, aus welchen Chriſtus iſt, wahrhaft ſey und bleibe, daß aber deswegen nicht zwei verſchiedene Naturen gezählt werden dürfen. Probus und Johannes gaben nun zwar die Lehre des Stephanus auf, traten aber deswegen von der monophyſitiſchen Partei zur chalcedonenſiſchen über, und eine weitere Folge dieſer Controverſe war, daß ihrem Vorgang ſehr viele andere, ganze Städte in der Umgegend von Antiochien, folgten [70]). Man wollte ſich daher lieber zu einer

69) Manſi T. IX. S. 965. ſezt ſie in das J. 585.

70) Die Hauptquelle für das Obige iſt das in Assem. Bibl. or. T. II. S. 72. mitgetheilte Fragment ex ecclesiastica historia Dionysii Patriarchae (eines Monophyſiten) de Probi et Joannis Abbatis apostasia a fide, neben Timotheus de recipiendis haeret. a. a. O. S. 397. 407. 417 f. Timotheus ſagt: obgleich alle Monophyſiten ſich weigern, nach der Vereinigung von zwei Naturen zu reden, ſo nehmen ſie doch eine Verſchiedenheit (διαφορά) der Naturen nach der Vereinigung an, die Niobiten aber wollten weder von zwei Naturen nach der Vereinigung reden, noch nach der Vereinigung das Daſeyn einer Verſchiedenheit zugeben. Sie wurden Diaphoriten genannt, demnach nicht wegen der Behauptung, ſondern wegen der Läugnung einer Differenz. Timotheus gebraucht den bemerkenswerthen Ausdruck: die Niobiten heben den Unterſchied zwiſchen dem Fleiſch oder der Menſchheit und der Gottheit nach der Vereinigung deutlicher (φανερώτερον) auf, womit ohne Zweifel geſagt werden ſoll, daß der von den Niobiten hervorgehobene und ihnen zum Bewußtſeyn gekommene Widerſpruch

Zweiheit der Naturen bekennen, als bei einer Einheit beharren, in welcher die Unterſchiede ſowohl aufgehoben als geſezt, oder natürliche Eigenſchaften ohne das zu ihnen gehörende natürliche Subject gedacht werden ſollten.

Hiemit hat die monophyſitiſche Lehre den von Anfang an in ihr enthaltenen Begriff der Einheit erſchöpft und vollendet. Ihre eigene Conſequenz hat ſie zulezt dahin geführt, jede reelle Differenz aufzuheben, und die Perſon des Gottmenſchen zu einer völlig unterſchiedsloſen Einheit auszuleeren. Chriſtus iſt ſchlechthin nur Gott, die einfache Identität der göttlichen Natur mit ſich ſelbſt. Geht man auf den Standpunct des chalcedonenſiſchen Symbols zurück, und auf die in demſelben behauptete Zweiheit der Naturen, oder die Zweiheit eines göttlichen und menſchlichen Subjects, die zugleich die Einheit eines und deſſelben Subjects ſeyn ſoll, ſo hatte die monophyſitiſche Lehre mit allen Conſequenzen, die ſie aus ſich entwickelte, in dieſem Widerſpruch ihre vollkommene Berechtigung, nur war dieſe Berechtigung inſofern eine einſeitige, ſofern man ſich mit demſelben Rechte auf die andere Seite ſtellen und den Begriff der Einheit auf dieſelbe Weiſe in Beziehung auf die menſchliche Natur zu ſeiner Reinheit durchführen konnte. Auch dieſen Proceß der Idee mußte der Begriff des Dogma durchlaufen, die Entwicklung dieſes Proceſſes liegt aber auf dem Puncte, auf welchem wir hier ſtehen, noch in weiter Ferne. Die ganze Stellung des Bewußtſeyns des Geiſtes iſt noch immer eine ſolche, daß ihm das abſolute Subject, deſſen Idee die große Aufgabe des denkenden Geiſtes iſt, nur in der Vorſtellung einer tranſcendenten Gottheit enthalten iſt, zu welcher das Menſchliche entweder in einem blos äuſſerlichen, oder blos negativen Verhältniß ſteht. Ehe der Umſchwung des Geiſtes auf die

an ſich in der monophyſitiſchen Lehre liege, wenn auch die übrigen Monophyſiten ihn nicht anerkennen wollten.

gegenüberliegende Seite erfolgen kann, muß ſich der Geiſt an den abſtracten Kategorien der Einheit und der Zweiheit noch weiter abmühen, um, was ihm bei aller ſeiner Anſtrengung nie gelingen will, die Einheit als Zweiheit, und die Zweiheit als Einheit zu begreifen. Von einer neuen Seite wurde der, bisher ſchon in ſo vielen Formen gemachte Verſuch in der monotheletiſchen Streitigkeit, zu welcher wir fortgehen, aufgefaßt.

Drittes Kapitel.

Der Monotheletismus.

Es lag ganz in dem natürlichen Gange der Sache, daß nachdem die Einheit und die Zweiheit in Beziehung auf den Leib und die Seele Chriſti nach ſo vielen Seiten hin unterſucht worden war, endlich auch noch der Wille Chriſti in den Kreis dieſer Controverſe gezogen wurde. Hatte man das Wiſſen Chriſti unter den Geſichtspunct jener Kategorien geſtellt, ſo konnte man nicht unterlaſſen, daſſelbe auch mit ſeinem Willen zu thun. An ſich konnte die Frage über die Einheit oder Zweiheit des Willens Chriſti ebenſogut auf der Seite der Monophyſiten als auf der der Dyophyſiten aufgeworfen werden. Wäre es unter den Monophyſiten geſchehen, ſo hätte, da mit der Einheit der Natur auch die Einheit des Willens an ſich feſtſtehen mußte, das Reſultat der Controverſe nur die Verwerfung des Dyotheletismus ſeyn können. Da es aber unter den Dyophyſiten geſchah, ſo war es ganz in der Ordnung, daß der lange, beinahe durch das ganze ſiebente Jahrhundert ſich hinziehende, Streit zulezt mit der förmlichen Verdammung des Monotheletismus endigte. Auf welcher Veranlaſſung die Sache zuerſt in Anregung kam, iſt nicht ganz klar. Aller Wahrſcheinlichkeit nach war es zuerſt der Patriarch Sergius von Conſtantinopel, deſſen Auf-

merkſamkeit die Frage, um welche es ſich dabei handelte, auf ſich zog, weswegen er andere Kirchenlehrer um ihre Meinung hierüber befragte. Um dieſelbe Zeit kam eben dieſe Frage in den Unterredungen zur Sprache, welche der Kaiſer Heraklius auf ſeinem Feldzug gegen die Perſer in Armenien mit Monophyſiten hatte. Bei dem politiſchen Intereſſe, das der Kaiſer haben mußte, die Jakobiten oder Monophyſiten mit der zum chalcedonenſiſchen Symbol ſich bekennenden orthodoxen Kirche zu vereinigen, ſah man ohne Zweifel die Lehre von der Einheit des Willens und der Wirkung Chriſti als eine Conceſſion an, die den Monophyſiten gemacht werden könnte, um ſie zur Vereinigung mit der Staatskirche geneigter zu machen. Kirchliche oder geſchichtliche Bedeutung erhielt jedoch die Frage erſt, als der Biſchof Cyrus von Phaſis in Lazien, oder Kolchis, das Patriarchat von Alexandrien erhalten hatte (im J. 630), und daſelbſt eine Vereinigung der Monophyſiten mit der katholiſchen Partei zu Stande brachte. Unter den Artikeln, auf deren Grundlage der Vergleich geſchloſſen wurde, lautete der ſiebente ſo: „Wenn jemand, der ſagt, daß der Eine Jeſus Chriſtus, unſer Herr, in zwei Naturen zu betrachten ſey, nicht bekennt, daß er Einer der heiligen Dreieinigkeit ſey, daß er zwar als Gott, der Logos, von Ewigkeit vom Vater gezeugt, in den letzten Zeiten der Welt aber Fleiſch geworden und aus der Gottesgebärerin Maria geboren worden, ſondern lehrt, daß jener ein Anderer und dieſer ein Anderer und nicht einer und derſelbe ſey, wie Cyrillus geſagt hat, vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menſchheit, und inſofern in zwei Naturen zu erkennen: daß derſelbe gelitten und ohne Leiden ſey, beides nach dem Einen und dem Andern (κατ' ἄλλο καὶ κατ' ἄλλο), wie gleichfalls Cyrillus geſagt hat, daß er zwar im Fleiſch als Menſch gelitten, als Gott aber im Leiden des Fleiſches ohne Leiden geblieben, daß einer und derſelbe Chriſtus und Sohn beides, die göttlichen und die

menſchlichen Werke, durch eine gottmenſchliche Wirkung (
θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ) wirke, nach dem heiligen Dionyſi
indem er nur allein in ſeinem Verſtand diejenigen Di
unterſcheidet, zwiſchen welchen die Vereinigung geſchel
und ebenſo erkennt, daß dieſe nach ihren phyſiſchen und
ſönlichen Vereinigung unvermiſcht und unverändert gebliel
und in dieſer ungetrennt und ungeſondert einen und denſel
Chriſtus und Sohn erkennt, wenn er die zwei in ihrer un
miſchten Vereinigung anſchaut und ihre wirkliche Beſchaffen
betrachtet, mit ſeinem Verſtand, nicht nach trügeriſcher
bildung, unter leeren Gedankenbildern, ſie aber nicht tre
wie wenn durch die unausſprechliche und unbegreifliche
einigung die Verſchiedenheit der zwei Naturen aufgeh
wäre, und mit dem heiligen Athanaſius ſagt: das Fleiſch
zugleich das Fleiſch des Logos, der Gott iſt, der durch
vernünftige Seele belebte Leib zugleich der durch einen
nünftige Seele belebte Leib des Logos, der Gott iſt: ſon
dieſen Ausdruck von einer Trennung in Theile verſteht,
ſey Anathema“ [1]). Man ſieht aus der ganzen Faſſung di
Artikels, daß das beſtändige Beſtreben, die kaum ausgeſ
chene Zweiheit ſogleich wieder in die Einheit zurückzunehm
von keiner Zweiheit zu reden, ohne mit ihr eine um ſo
tenſivere Anerkennung der Einheit zu verbinden, den ſo
von den Monophyſiten gebrauchten dionyſiſchen Ausdruck
dieſem Vereinigungswerke beſonders empfahl. Es war
neue Wendung, um, was immer das Ziel des Strebens n
ſo viel möglich, mit einem und demſelben Worte die Ein
in der Zweiheit und die Zweiheit in der Einheit ſowohl
ſezen, als aufzuheben. Allein der im Sinne der Einig
gewählte Ausdruck wurde gerade der Anſtoß, den monoth
tiſchen Streit in Bewegung zu bringen. Zufällig befand

1) In den Acten der ſechsten ökumeniſchen Synode Actio
bei Manſi T. XI. S. 561 f.

damals, als jener Vergleich geſchloſſen wurde, in Alexandrien der paläſtinenſiſche Mönch Sophronius, welcher ſeitdem eine Hauptrolle in dieſen Streitigkeiten ſpielte. Er widerſprach ſogleich ſehr entſchieden der Lehre von Einem Willen Chriſti, und misbilligte ſowohl gegen Cyrus als auch gegen den Patriarchen Sergius in Conſtantinopel, wohin er ſich von Alexandrien aus begab, eine mit ſo großer Nachgiebigkeit gegen die Monophyſiten geſchehene Vereinigung. Sergius, welcher dieſe Anſicht nicht theilen konnte, gab ſich dagegen alle Mühe, einem Widerſpruch vorzubeugen, welcher die kaum zu Stande gebrachte Vereinigung wieder zu vereiteln drohte. Er nahm daher nicht nur dem Sophronius das Verſprechen ab, keinen weiteren Streit weder über Eine noch über zwei Wirkungen zu erregen, ſondern forderte auch den Patriarchen Cyrus auf, mit Rückſicht auf die geſchehene Vereinigung keinen weder von Einer noch von zwei Wirkungen reden zu laſſen, ſondern gemäß den heiligen allgemeinen Synoden zu ſagen, daß der Eine und derſelbe eingeborene Sohn, unſer Herr Jeſus Chriſtus, der wahrhaftige Gott, ſowohl das Göttliche als Menſchliche wirke, und daß jede ſowohl Gott als dem Menſchen zukommende Wirkung von einem und demſelben fleiſchgewordenen Gott, dem Logos, ungetrennt herrühre, und auf einen und denſelben ſich beziehe. Der Ausdruck Eine Wirkung, wenn auch von einigen Vätern gebraucht, ſey dennoch ungewöhnlich und verleze die Ohren Mancher, die vermuthen, es ſey damit auf eine Beſtreitung der Lehre von den zwei, in Chriſtus, unſerm Gott, ohne Vermiſchung zu einer Perſon vereinigten Naturen abgeſehen, was doch nicht ſey, und nie geſchehen dürfe. Auf der andern Seite nehmen viele auch an dem Ausdruck „zwei Wirkungen“ Anſtoß, da er niemals von den Lehrern der Kirche gebraucht worden ſey und aus ihm zu folgen ſcheine, daß dadurch zwei auf entgegengeſezte Weiſe ſich zu einander verhaltende Willen gelehrt werden, wie wenn der Logos, der Gott iſt, das Erlöſungs-

leiden gewollt, ſeine Menſchheit aber ſeinem Willen ſich entgegengeſetzt und widerſtrebt hätte, ſomit zwei Entgegengeſetztes Wollende angenommen würden, was irreligiös wäre [2]). Alles dieß theilte Sergius dem römiſchen Biſchof Honorius mit, um deſſen Meinung hierüber zu vernehmen. Honorius antwortete in einem ausführlichen Schreiben, in welchem er Sergius ganz beiſtimmte, ſich zwar zu Einem Willen Chriſti bekannte (weil Chriſtus die menſchliche Natur nur, wie ſie vor der Sünde war, angenommen habe), aber zugleich die Frage, ob von Einer oder von zwei Wirkungen zu reden ſey, für eine bloße Schulfrage erklärte, die man den Grammatikern überlaſſen müſſe, um Unwiſſenden keine Veranlaſſung zu geben, bei zwei Wirkungen die neſtorianiſche und bei Einer Wirkung die eutychianiſche Irrlehre vorauszuſezen. Man müſſe darauf ſehen, daß man nicht, nachdem die Waffen der alten Feinde verbrannt ſeyen, durch Erneuerung gefährlicher Fragen das Feuer aus der Aſche wieder anfache. Dieß werde geſchehen, wenn man nach der einfachen Wahrheit bekenne, daß unſer Herr Jeſus Chriſtus als Einer und derſelbe durch die göttliche und menſchliche Natur wirke. Beſſer ſey es, daß die, die gar zu genau die Naturen gleichſam abwägen, müſſige, heidniſche Philoſophen, mit Stolz gegen uns ihre Froſchſtimme erheben, als daß das einfältige und geiſtig arme Volk der Chriſten ungeſättigt bleibe. Niemand werde durch die Philoſophie und leeres Gerede die Schüler der Fiſcher, welche ihrer Lehre folgen, hintergehen: an ihren Netzen haben alle Angriffe, alle Klippen und Wogen der ſchlauſten Syllogiſmen ihre Kraft längſt verloren [3]). Es war nur eine weitere Folge der, von Sergius den beiden Patriarchen in Rom und Alexandrien empfohlenen und von dieſen gebilligten, Handlungsweiſe, daß Sergius den Kaiſer Heraklius zu

2) Bei Manſi a. a. O. S. 529 f.
3) Bei Manſi a. a. O. S. 537 f.

der, unter dem Namen Ἔκθεσις τῆς πίστεως bekannten, Verordnung veranlaßte, in welcher, von Sergius ſelbſt verfaßten, Formel ganz daſſelbe enthalten iſt, was Sergius ſchon in ſeinem Schreiben an Honorius ausgeſprochen hatte. Es ſey keinem erlaubt, weder von Einer noch von zwei Wirkungen zu reden, ſondern man habe ſich nur an die Lehre der ökumeniſchen Synoden zu halten. Wenn der verabſcheuungswürdige Neſtorius, obgleich er die göttliche Menſchwerdung des Herrn trennte und zwei Söhne einführte, doch zwei Willen zu behaupten nicht gewagt, und im Gegentheil die Einheit des Willens der von ihm angenommenen Perſonen behauptet habe, wie ſollen denn die Rechtgläubigen zwei, noch dazu einander widerſtreitende, Willen Chriſti annehmen können? Deswegen müſſe man, wie in allem, ſo auch hierin den heiligen Vätern folgend, Einen Willen des Herrn bekennen, ſo daß niemals ſein, durch eine vernünftige Seele beſeeltes, Fleiſch für ſich und aus eigenem Antrieb, im Widerſpruch mit der Leitung des mit ihm vereinigten Logos, ſeiner eigenen natürlichen Bewegung folgte, ſondern wenn, wie und ſoweit der Logos wollte [4]). Allein dieſes Glaubens-Edict, das noch überdieß widerſprechend genug von Einer wie von zwei Wirkungen zu reden verbot, während es doch ſich ſelbſt entſchieden für Einen Willen ausſprach, vermochte ebenſo wenig als das Einverſtändniß der drei Patriarchen, den Ausbruch des ſchon entzündeten Streits zurückzuhalten. Der Mönch Sophronius, welcher indeß Patriarch von Jeruſalem geworden war, ſah ſich nun um ſo mehr dazu berufen, die Lehre von Einem Willen mit allem Eifer zu beſtreiten. Die Bekanntmachung der Ekthesis ſelbſt war ohne Zweifel ſchon durch das Schreiben hervorgerufen, in welchem Sophronius mit der Ankündigung ſeines Amtsantritts ein Glaubensbekenntniß verband, worin er die Lehre von der Zweiheit des

4) Bei Manſi T. X. S. 991 f.

Willens als nothwendige Folge der Lehre von der Zweiheit der Naturen ausführlich entwickelte, und als weſentliche Beſtimmung des orthodoxen Lehrbegriffs geltend machte. Noch wichtiger aber war, daß, nachdem im J. 638 die beiden Patriarchen Sergius und Honorius geſtorben waren, die Nachfolger des Letztern auf dem römiſchen Biſchofsſtuhl ſich immer entſchiedener gegen die Ekthesis und für die Lehre von zwei Willen erklärten. Schon der römiſche Biſchof Johannes IV. verlangte in einem Schreiben an den Kaiſer Conſtantinus im J. 641 die Zurücknahme einer Verordnung, deren neue Beſtimmungen mit der Lehre des römiſchen Biſchofs Leo und den Beſchlüſſen der Synode von Chalcedon in ſo offenbarem Widerſpruch ſtehen. Dieſelbe Stellung nahm der Nachfolger deſſelben, Theodorus, während zugleich auch die nordafrikaniſchen Biſchöfe gleiche Schritte zur Behauptung der orthodoxen Lehre thaten. Von einer weiteren Theilnahme des Sophronius an dieſer Streitſache iſt nichts bekannt, was ohne Zweifel in dem um jene Zeit erfolgten Einfall der Araber in Paläſtina ſeinen Grund hat. An ſeine Stelle trat nun aber der griechiſche Mönch Maximus, welcher in der Bekämpfung der Lehre von Einem Willen im Orient und Occident äuſſerſt thätig war. Berühmt iſt beſonders ſeine Unterredung mit Pyrrhus, welcher als Nachfolger des Sergius im Patriarchat zu Conſtantinopel dieſe Würde niedergelegt hatte, und als Vertheidiger der Lehre von Einem Willen in Nordafrika mit Maximus zuſammentraf (im J. 645). Die, in Gegenwart des kaiſerlichen Statthalters und vieler afrikaniſchen Biſchöfe gehaltene, Unterredung endigte mit der Erklärung des Pyrrhus, daß er ſeine bisherige Lehre als eine irrige anerkenne, und ihr entſage. Da die Ekthesis bisher nur Streit erregt hatte, ſo entſchloß ſich der Kaiſer Conſtantinus im J. 648 zur Zurücknahme derſelben, jedoch nur, um an die Stelle der Ἔκθεσις τῆς πίστεως einen Τύπος τῆς πίστεως [5]) zu ſetzen,

5) Bei Manſi a. a. O. S. 1029.

die neue Glaubensvorschrift hatte vor der bisherigen Vorzug, daß sie, unpartheiischer als diese, ohne sich auf eine theologische Lehrbestimmung einzulassen, allen laubigen Unterthanen, unter Androhung der strengsten e, befahl, künftig über Einen Willen und Eine Wirkung, über zwei Willen und Wirkungen sich jedes Streits zu ten. Auch der Typus erreichte jedoch den beabsichtigrfolg so wenig, als die Ekthesis. In Rom hatte man den Zusammenhang der Lehre von der Zweiheit des us mit der von Leo festgesezten Lehre von der Zweiheit Naturen zu klar erkannt, als daß man einen, für die e der Orthodoxie so wichtig erscheinenden, Punct hätte lassen können. Der römische Bischof Martinus I., er sich schon als Apokrisiarius der römischen Kirche in antinopel als einen heftigen Gegner der Monotheleten- gezeigt hatte, ging nun sogar so weit, daß er auf einer hen Synode (der ersten lateranensischen im J. 649) nur die Lehre von zwei Willen und Wirkungen aus- lich als orthodoxe Lehre sanctionirte, sondern auch über tgegengesezte und die Vertheidiger derselben, die Patriar- zu Constantinopel von Sergius an, selbst über die kai- en Glaubens-Edicte, die Ekthesis und den Typus, das mmungsurtheil aussprach, und die Beschlüsse dieser de sowohl in der ganzen abendländischen Kirche bekannt e, als auch dem Kaiser Constans selbst zuschickte. Da- tte Martinus durch eine Reihe unglücklicher Ereignisse, alle die Folge jener offenen Widersezlichkeit gegen den n des Kaisers waren, schwer zu büßen: auch der Mönch mus starb zulezt als Märtyrer seines beharrlichen Eifers die Monotholetenlehre. Durch diese strengen Maaßregeln e zwar der Widerspruch gegen den kaiserlichen Typus Schweigen gebracht, und die äussere Ruhe hergestellt, die Folge hievon war eine Trennung der morgenlän- n und abendländischen Kirche: in der lezteren galt die

Lehre von zwei Willen als die orthodoxe, in der erſtern konnte man nur die Lehre von Einem Willen für orthodox halten, da der Typus nur den Streit unterſagte, ohne die von der Ekthesis gebilligte Lehre von Einem Willen zu verwerfen. Der von dem Kaiſer Conſtantinus Pogonatus gegen den römiſchen Biſchof ausgeſprochene Wunſch der Herſtellung der Kirchengemeinſchaft war die Einleitung zu der ſechsten, im J. 680 zu Conſtantinopel gehaltenen, ökumeniſchen Synode, auf welcher der Monotheleten-Streit zur Entſcheidung kam. Die Abgeordneten des römiſchen Biſchofs Agatho überbrachten zwei Schreiben an den Kaiſer, das eine im Namen einer römiſchen Synode, das andere im Namen Agatho's ſelbſt. In beiden wurde die Lehre von zwei Willen für die rechtglaubige erklärt, in dem leztern aber zugleich von Agatho eine ausführliche Rechtfertigung und Entwicklung derſelben gegeben. Dieſes Schreiben wurde, als es auf der Synode vorgeleſen worden war, für den Gang der Verhandlungen ebenſo entſcheidend, als einſt das Schreiben Leo's auf der Synode in Chalcedon. Die Lehre von Einem Willen hatte zwar noch immer ihre Anhänger, an deren Spize der ſie eifrig vertheidigende Patriarch Makarius von Antiochien ſtund, ſobald aber der Patriarch Georgius von Conſtantinopel erklärt hatte, daß die in Agatho's Schreiben vorgetragene Lehre ganz ſeine eigene Ueberzeugung geworden ſey, trat die überwiegende Mehrheit der orientaliſchen Biſchöfe ihm bei, und die Synode ſprach das Anathema über alle Monotheleten aus. Die von der Synode genehmigte Formel bekannte Einen und denſelben Chriſtus, Sohn, eingebornen Herrn, welcher in zwei Naturen, unvermiſcht, unwandelbar, ungetrennt und unvermiſcht zu erkennen iſt, ſo daß der Unterſchied der Naturen durch die Einigung keineswegs aufgehoben, ſondern vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder Natur erhalten iſt und zu Einer Perſon und Einer Hypoſtaſe zuſammenläuft — und zwei natürliche Willen in ihm und zwei natürliche Wirkungen, ungetrennt,

unwandelbar, ungetheilt, unvermiſcht, nach der Lehre der heiligen Väter, nicht ſo, daß zwei natürliche Willen, was fern ſey, einander widerſtreiten, wie die gottloſen Häretiker behauptet haben, ſondern ſein menſchlicher Wille folgt und nicht widerſtrebt und ſich widerſezt, vielmehr ſeinem göttlichen und allmächtigen Willen ſich unterordnet. Wie ſein Fleiſch das Fleiſch Gottes des Logos heißt und iſt, ſo heißt und iſt auch der natürliche Wille ſeines Fleiſches der eigene Gottes, des Logos, wie er ſelbſt ſagt (Joh. 6, 38.). So wenig ſein hochheiliges und ſündloſes Fleiſch mit ſeiner Seele durch die Vergöttlichung aufgehoben worden iſt, ſondern in ſeinem eigenen Begriff und Weſen geblieben iſt, ſo wenig iſt auch ſein menſchlicher Wille durch die Vergöttlichung aufgehoben, ſondern erhalten worden, wie der Theologe Gregorius behauptet. Zwei natürliche Wirkungen aber ſind ungetrennt, unwandelbar, ungetheilt, unvermiſcht in unſerm Herrn Jeſus Chriſtus, unſerm wahren Gott, anzunehmen, d. h. eine göttliche Wirkung und eine menſchliche Wirkung, wie Leo ſich hierüber erklärt hat, daß jede der beiden Geſtalten in Gemeinſchaft mit der andern das ihr Eigenthümliche habe [6]).

6) Dieſen ὅρος ſtellte die Synode in der Actio XVIII. auf, bei Manſi T. XI. S. 631 f. Es liegt dabei ganz das Schreiben Agatho's zu Grunde bei Manſi T. XI. S. 233 f. Man vgl. z. B.: *Cum duas naturas, duasque naturales voluntates et duas naturales operationes confitemur in uno domino nostro J. C., non contrarias eas, nec adversas ad alterutrum dicimus (sicut a via veritatis errantes apostolicam traditionem accusant, absit haec impietas a fidelium cordibus!), nec tanquam separatas in duabus personis vel subsistentiis, sed duas dicimus unum eundemque dominum nostrum J. C., sicut naturas, ita et naturales in se voluntates et operationes habere, divinam scilicet et humanam. — Consequenter itaque duas etiam naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes esse confitetur et praedicat (apostolica ecclesia) etc.*

Da die beiden ſtreitenden Parteien, was in dieſer ganzen Streitigkeit nie aus den Augen zu verlieren iſt, Anhänger des chalcedonenſiſchen Symbols waren, ſo kann man ſich weit weniger darüber wundern, daß die Entſcheidung zuletzt gerade auf dieſe Weiſe erfolgte, als es befremdend erſcheinen muß, daß überhaupt ein ſolcher Streit entſtehen konnte, ohne daß diejenigen, welche für den Monotheletismus ſich erklärten, vor allem vom Dyophyſitismus zum Monophyſitismus übertraten. Allein, es iſt dieß nur ein neuer Beweis dafür, wie wenig jenes Symbol einen durch den innern Begriff der Sache ſelbſt in ſich abgeſchloſſenen Lehrbegriff enthält, und wie zufällig und rein äuſſerlich die Verbindung iſt, in welche die beiden Momente, die es in ſich begreift, mit einander gebracht ſind, ſo daß man immer befürchten mußte, über der Einheit die Zweiheit, und über der Zweiheit die Einheit zu verlieren. Indem das dogmatiſche Bewußtſeyn auf dieſe Weiſe keinen feſten innern Haltpunct in ſich ſelbſt haben konnte, wurde es nur durch die Furcht vor den beiden, ihm immer vor Augen ſtehenden, entgegengeſezten Extremen, wie von einem böſen Gewiſſen zu jener Mitte zurückgetrieben, die man in dem Symbol auf eine der Meinung nach ſo glückliche Weiſe fixirt zu haben glaubte, und doch konnte man in dieſer Mitte ſelbſt ſo wenig einen feſten Standpunct gewinnen, daß dieſelbe immer wieder bald auf die eine, bald auf die andere Seite trieb. Die Angſt vor dem Neſtorianismus, und die nicht minder große Furcht vor dem Eutychianismus warfen das dogmatiſche Bewußtſeyn wie einen Spielball wechſelsweiſe bald auf die eine bald auf die andere Seite, um zwiſchen der Einheit der Perſonen, und ſomit auch des Willens und der Wirkung, und der Zweiheit der Naturen, und mit ihr auch der Zweiheit des Willens und der Wirkung in ſtetem Schwanken hin und her getrieben zu werden. Es iſt daher nur eine der Natur der Sache ganz entſprechende Beſchreibung der peinlichen Unruhe, in

welcher das dogmatiſche Bewußtſeyn jener Zeit ſich befinden mußte, wenn der Typus von der großen Bewegung ſpricht, in welche das orthodoxe Volk dadurch verſezt ſey, daß Einige Einen Willen in Hinſicht der Menſchwerdung des großen Gottes, unſers Erlöſers Jeſus, behaupten, und daß derſelbe das Göttliche und Menſchliche wirke, andere aber lehren, es ſeyen zwei Willen und zwei Wirkungen bei derſelben fleiſchgewordenen Perſon des Logos, indem die Einen ihre Behauptung dadurch rechtfertigen, daß unſer Herr Jeſus Chriſtus Eine Perſon ſey, und in den zwei Naturen unvermiſcht und ungetrennt das Göttliche und Menſchliche wolle und wirke, die Andern aber ſich darauf berufen, daß er wegen der in einer und derſelben Perſon ungetrennt vereinigten Naturen, und in Folge ihres fortbeſtehenden und bleibenden Unterſchieds der Eine und derſelbe Chriſtus in Gemäßheit und nach der Beſchaffenheit der Naturen das Menſchliche und das Göttliche wirke [7]). Betrachten wir den Gegenſtand des Streits aus dieſem Geſichtspunct, ſo hat ſogar das ſowohl in der Ekthesis als im Typus gebotene Stillſchweigen ſeine eigene dogmatiſche Bedeutung. Denn was ſpricht ſich hierin anders aus, als die Noth des Geiſtes aus dem ewigen Conflict der Einheit und der Zweiheit herauszukommen? Gleichſam im Bewußtſeyn des Unvermögens auf einem Standpunct, wie der damalige war, den einmal vorhandenen Gegenſaz durch die Macht des Begriffs zu überwinden, wollte man lieber die Sache ganz ruhen laſſen, obgleich auch jezt ſo wenig als früher ein ſo unſtet hin und her wogendes Element zu ſeiner völligen Ruhe gebracht werden konnte, um aber wenigſtens dem peinlichen Zuſtande des Hin- und Herſchwankens ſo oder anders ein Ende zu

7) Bei Manſi T. X. S. 1029.: *Ἔγνωμεν ἐν πολλῷ καθεζάναι σάλῳ τὸν ἡμέτερον ὀρθόδοξον λαὸν, ὡς τίνων μὲν ἓν θέλημα — δοξαζόντων — ἄλλων δὲ δογματιζόντων δύο θελήματα* etc.

machen, mußte man zulezt doch wieder das Uebergewicht auf die eine oder die andere Seite fallen laſſen. Wäre nun hier, nach einer noch immer ſehr gewöhnlichen Anſicht, ein bloßer Streit um an ſich gleichgültige Ausdrücke und Formeln, ſo wäre es freilich eine vergebliche Mühe, ſolchen Controverſen irgend ein ernſteres Intereſſe abgewinnen zu wollen, ſieht man aber auf den tiefern Grund der Sache, ſo muß man anders urtheilen. Das characteriſtiſche Moment aller dieſer Erſcheinungen kann daher auch hier nur darin gefunden werden, daß die Differenzen der beiden ſtreitenden Parteien die Verſchiedenheit zweier Standpuncte zu ihrer Grundlage und Vorausſezung hatten, von welchen jeder in ſeiner Einſeitigkeit die gleiche Berechtigung für ſich hatte. Indem aber dieſe Einſeitigkeit ſich noch nicht auf beiden Seiten auf gleiche Weiſe zum klaren Bewußtſeyn herausentwickelt hatte, glaubte man immer wieder Gegenſäze, die in ihrer Abſtractheit keine Vereinigung zuließen, in einer Einheit zuſammenhalten zu können, die der Natur der Sache widerſtritt, und jeder ſie begründenden Realität des Begriffs ermangelte. Worauf die Vertheidiger des Einen Willens mit vollem Recht ſich ſtüzen konnten, war die Einheit des Subjects, ohne welche die perſönliche Einheit des Gottmenſchen nicht gedacht werden kann. Ein Subject kann auch nur Einen Willen haben. Dieß iſt es, was die Monotheleten immer wieder geltend machten, daß nemlich, wie es ſchon in dem ſiebenten der alexandriniſchen Vergleichungsartikel heißt, das Fleiſch nur das Fleiſch Gottes, des Logos ſey, oder wie die Ekthesis ſich ausdrückt, beides, die Wunder und die Leiden, einem und demſelben angehören, alle göttlichen und menſchlichen Wirkungen einem und demſelben fleiſchgewordenen Logos zuzuſchreiben ſeyen. Am ausführlichſten hat ſich hierüber der Biſchof Theodorus von Pharan erklärt, welcher einer der bedeutendſten Monotheleten war, und der erſte, welcher von dem Patriarchen Sergius hierüber

um ſeine Meinung befragt, ſich für den Lehrſaz von Einem Willen und Einer Wirkung entſchieden ausſprach [8]). Aus ſeinen, aus dieſem Grunde auf der ſechſten ökumeniſchen Synode vorgeleſenen und verdammten, Schriften gehören folgende Stellen hieher [9]): Wenn Chriſtus nach einer göttlichen, höchſt weiſen Oeconomie Schlaf, Ekel, Hunger, Durſt zuließ, wenn er wollte, ſo ſchreiben wir mit Recht auch dieſe Bewegung und Ruhe der allmächtigen und allweiſen Thätigkeit (ἐνεργείᾳ) des Logos zu, und nehmen dafür Ein wirkendes Princip (ἐνέργεια) in demſelben Einen Chriſtus an. — Ich glaube, es ſey hinlänglich erwieſen, daß alles, was von Chriſtus erzählt wird, ſey es von ihm als Gott, oder von ſeiner Seele, oder ſeinem Leibe, oder von Leib und Seele zugleich, durch Ein Princip (μοναδικῶς, von einer Einheit aus) und ungetrennt geſchah, ſo daß es anfing, und ſo zu ſagen, ausquoll aus der Weisheit, Güte und Macht des Logos, und durch die Vermittlung der vernünftigen Seele und des Leibs hervorging, weswegen alles dieß als durch Eine Thätigkeit des ganzen Erlöſers als des Einen und deſſelben geſchehen anzuſehen iſt. — Hieraus ſchließen wir mit Recht, daß Gottes Werk alles iſt, was wir von Chriſtus hören und glauben, eigne es ſich für die göttliche Natur oder die menſchliche, und deswegen wird dieſes Göttliche und Menſchliche Eine Thätigkeit auf fromme Weiſe genannt. — Die ganze Menſchwerdung von Anfang bis zu Ende, mit allem, was ſie Großes und Kleines hat, iſt Eine wahrhaft hohe und göttliche Thätigkeit. — Der Wille Chriſti iſt Einer, nemlich der göttliche. — Ohne alle Zweideutigkeit ſind wir belehrt, daß alles, was in Beziehung auf die heilbringende Oekonomie Göttliches und Menſchliches von unſerm Erlöſer erzählt wird, ur-

8) Es iſt hievon in der Disputatio Maximi cum Pyrrho bei Manſi T. X. S. 743. die Rede.

9) Bei Manſi T. XI. S. 567 f.

ſprünglich vom Göttlichen ſeinen Urſprung und Anla
nommen hat, und durch Vermittlung der geiſtigen un
nünftigen Seele durch den Leib gewirkt wurde, mag
von dem Vermögen, Wunder zu thun, reden, oder von
lichen Bewegungen des Menſchen, von dem Verlange
Nahrung, von Schlaf, Ekel, Uebernahme von Schr
Traurigkeit, Angſt, Zuſtände, welche nach dem gewöh
Sprachgebrauch, auch Leiden genannt werden, eigentlic
natürliche Bewegungen des beſeelten ſinnlichen Weſen
aber auch die eigentlichen Leiden, Kreuz, Tod, W
Narben, Annagelung, Anſpeiung, Schläge, auch alle
wird mit Recht Eine Wirkung deſſelben Einen Chriſt
nannt. — Unſere Seele hat nicht von Natur das Ver
die natürlichen Eigenthümlichkeiten des Leibs von dieſe
von ſich zu entfernen. Auch hat man noch nicht eine
Herrſchaft der vernünftigen Seele über ihren eigene
wahrgenommen, daß ſie auch die natürlichen Eigenſch
deſſelben, Schwere, Veränderlichkeit, Farbe, in ihrer Ge
hat, und derſelben ſich entheben kann, alles dieß aber,
von dem Zuſtande der Menſchwerdung unſers Erlöſers
zählt, und fand ſo ſtatt in ſeinem göttlich und lebendig
chenden Leibe, denn ohne Schwere, und ſo zu ſagen u
perlich, ohne Zerreißung kam er aus dem Mutterleibe
ging durch Grab und Thüren, und wandelte auf dem
wie auf einem gepflaſterten Boden. — Man muß ſo he
und lehren, alles, was von der Menſchwerdung des Erl
Chriſtus erzählt wird, ſey als Eine Wirkung anzuſehen,
der Künſtler und Schöpfer derſelben ſey Gott, das Werk
aber die Menſchheit, alles aber, was von ihm als Gott,
was nach menſchlicher Weiſe von ihm geſagt wird, iſt
kung der Gottheit des Logos. — Da Makarius, der Patr
von Antiochien ſich auf der Synode durch die Behaup
der Monotheletenlehre beſonders auszeichnete, ſo verdi
hier noch einige Hauptſäze ſeines dem Kaiſer übergeb

und auf der Synode vorgelesenen Glaubensbekenntnisses angeführt zu werden. So aufrichtig er sich zur orthodoxen Lehre von der Zweiheit der Naturen und ihrer fortdaurenden Verschiedenheit bekannte, so ernstlich drang er auf die Lehre von der Einheit des Willens. Es gehe schlechthin die ganze, sowohl Gott als dem Menschen geziemende Wirkung von dem Einen Christus aus, auf eine neue Weise, denn nicht als Gott habe er das Göttliche und als Mensch das Menschliche, sondern als der menschgewordene Gott Logos eine neue gottmenschliche Wirkung (καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν), und zwar eine ganz lebendigmachende, hervorgebracht. Wenn Einige daran Anstoß nehmen, in der Besorgniß, es werde dadurch die unvermischte Zweiheit der Naturen aufgehoben, so finde dieß auf keine Weise statt. Einem und demselben kommen die Leiden und die Wunder zu, das Leiden gehöre dem Fleische an, aber ohne daß es von der Gottheit getrennt sey, wenn es auch nicht Sache der Gottheit war, zu leiden. Die Thätigkeit Gottes, wenn sie auch durch die Menschheit vermittelt wurde, vollbrachte er allein mit dem Einen göttlichen Willen, indem ja in ihm kein anderer Wille war, oder ein solcher, der jenem, seinem göttlichen und mächtigen Willen widerstrebte und entgegen war. Denn unmöglich ist, daß in dem Einen und demselben Christus zugleich zwei Willen bestehen, entgegengesezte oder auch gleiche. Die Lehre der Väter lehrt deutlich, daß niemals das durch eine vernünftige Seele beseelte Fleisch des Herrn, getrennt und aus eigenem Antrieb, im Widerspruch mit der Leitung des persönlich mit ihm vereinigten Gottes des Logos, sich auf natürliche Weise bewegt habe, sondern wenn, wie und soweit der Gott Logos selbst wollte, und man muß bestimmt sagen, daß auf dieselbe Weise, wie unser Leib von unserer vernünftigen Seele geleitet und regiert wird, so wird auch in Christus seine ganze menschliche Constitution von der Gottheit des Logos selbst immer und in allem durch eine göttliche Bewegung

beſtimmt [10]). Makarius beruft ſich dafür auf eine Stel bei Gregorius von Nyſſa, und behauptet weiter, alles, w der Erlöſer während ſeines irdiſchen Seyns that und l und was er noch wirkt durch die Mittheilung ſeines Fleiſch und Blutes, ſey eine und dieſelbe göttliche Wirkung. Eben wenig können ſeine Reden in den Evangelien zwiſchen zw Perſonen oder Hypoſtaſen getheilt werden, ſondern ſowo die göttlichen als die menſchlichen ſeyen rechtgläubig als v von Einem geſprochen anzuſehen, von der Einen fleiſchg wordenen Hypoſtaſe des Logos, denn Einer ſey Jeſus Chr ſtus nach der Schrift.

Dieſe Einheit des Subjects iſt demnach der Hauptpun auf welchen die Monotheleten ihre Behauptung gründete Mit zwei Willen ſchienen ihnen unmittelbar auch zwei Su jecte geſezt zu werden. Chriſtus hat als Menſch keinen eig nen, ſomit eigentlich gar keinen menſchlichen Willen, da e Wille, welcher ſich nie auf eigene ſelbſtſtändige Weiſe äuſſern im Stande iſt, als kein Wille anzuſehen iſt. D Verhältniß, in welchem der menſchliche Wille Chriſti zu de ihn ſchlechthin beſtimmenden göttlichen ſteht, iſt daher g identiſch mit dem Verhältniß des Leibs zur Seele: ſo willen los alſo der Leib in ſeinem Verhältniß zur Seele iſt, ſo wi lenlos muß auch das Menſchliche in Chriſtus in ſeiner B ziehung zum Göttlichen geweſen ſeyn. Daß durch dieſe Wi lensloſigkeit des Menſchlichen in Chriſtus die Realität ſeiner menſchlichen Natur aufgehoben wird, kann nicht wohl läugnet werden Ein Subject, das nie auf menſchliche We gewollt, nie einen ſeiner Natur gemäß ſich äuſſernden menſch lichen Willen gehabt hat, kann auch nicht als wahrhaft menſch

10) Dieſe ganze Stelle von den Worten an: denn unmöglich u. ſ. w. iſt aus dem Schreiben des Patriarchen Sergius an römiſchen Biſchof Honorius bei Manſi T. XI. S. 533 f. nommen.

liches Subject betrachtet werden, und wenn auch in der Vereinigung der beiden Naturen dieſe ſelbſt der Vorausſezung nach unvermiſcht und unwandelbar geblieben ſeyn ſollen, ſo kann doch dieſe Behauptung nicht in Beziehung auf den menſchlichen Willen gelten, ſondern der menſchliche Wille kann, wenn er nie actuell exiſtiren konnte, in ſeiner ganzen Exiſtenz nur mit dem göttlichen zuſammengefloſſen oder von ihm abſorbirt worden ſeyn. Denn was könnte man ſich unter einem Vermögen denken, das nie als wirkendes Vermögen in der Wirklichkeit exiſtirt? Indem aber auf dieſe Weiſe für alle Bewegungen der menſchlichen Natur, deren Princip der menſchliche Wille iſt, der menſchliche Wille als natürliches Subject fehlt, und auch alle Bewegungen des menſchlichen Willens ſchlechthin nur vom göttlichen Willen ausgehen, ſo verliert das menſchlich Natürliche, ſoweit es durch den menſchlichen Willen bedingt iſt, den Character der Natürlichkeit; es kann, da das Menſchliche nicht das natürliche Object des göttlichen Willens iſt, nur ein ſchlechthin willkürlich Gewolltes ſeyn, und es läßt ſich daher nicht anders denken, als daß die Lehre der Monotheleten in die Anſicht derjenigen Partei der Monophyſiten übergeht, welche das Menſchliche in Chriſtus nicht für etwas Natürliches, ſondern für etwas blos Willkürliches erklärten. Hiemit iſt die Realität der menſchlichen Natur völlig aufgehoben; Chriſtus iſt kein wahrer wirklicher Menſch, ſondern was er Menſchliches an ſich hat, iſt nur ein ſubſtanzloſes Accidens, die ſelbſtloſe Hülle des göttlichen Subjects. Dieß iſt die nothwendige Conſequenz des Monotheletismus, und die Frage kann daher nur ſeyn, wie es ſich mit der Vorausſezung verhält, von welcher die Monotheleten ausgingen, daß die Einheit des Subjects nur als Einheit des Willens gedacht werden könne, daß zwei Willen ebenſo wenig in einem und demſelben Subject ſtattfinden können, als zwei Subjecte zur Einheit eines ſelbſtbewußten und ſich ſelbſt beſtimmenden Subjects werden kön-

nen? Eben dieß muß demnach der Hauptpunct ſeyn, auf welchen wir bei der Unterſuchung der Argumente zu ſehen haben, auf welche die Gegner der Monotheleten ihre entgegengeſezte Lehre ſtüzten.

In dem, in der Geſchichte dieſer Streitigkeiten eine wichtige Stelle einnehmenden, ſogenannten Synodalſchreiben des Sophronius, d. h. dem Schreiben, das er beim Antritt des Patriarchats in Jeruſalem erließ, um zugleich, der Sitte gemäß, ſein Glaubensbekenntniß darzulegen [11]), ſprach ſich Sophronius beſonders für die Verſchiedenheit der Wirkungen aus. Der Eine und derſelbe Chriſtus und Sohn wirke beides, das Göttliche und Menſchliche, da derſelbe Gott und Menſch ſey, es ſey an keine Vermiſchung zu denken, aber ebenſowenig ſey, da jede der beiden Geſtalten in Gemeinſchaft mit der andern das ihr Eigene wirke, weil in dem Einen und demſelben Chriſtus zwei Geſtalten ſeyen, die ihrer Natur gemäß das ihnen Eigene wirken, eine Trennung anzunehmen, wie auf der einen Seite Eutyches, auf der andern Neſtorius behaupte. Jede der beiden Naturen übe ihre weſentliche und natürliche Wirkung, jede aus ihrer Subſtanz und Natur ungetrennt hervorgehen, nach der ihr eingepflanzten natürlichen und weſentlichen Eigenſchaft, die zugleich von einer ungetheilten und unvermiſchten Mitwirkung der andern Natur begleitet ſey. Wie das Daſeyn der Naturen eine Verſchiedenheit der Naturen bewirke, ſo ſeyen auch verſchiedene Wirkungen. Denn nicht daſſelbe ſeyen die Gottheit und die Menſchheit nach der jeder inwohnenden natürlichen Eigenſchaft, wenn ſie auch zu Einer Hypoſtaſe vereinigt ſeyen. Gott der Logos iſt Gott der Logos, wenn er auch ein durch eine vernünftige Seele beſeeltes Fleiſch angenommen und zur natürlichen und hypoſtatiſchen Einheit mit ſich verbunden hat, und das Fleiſch iſt nicht der Logos, wenn

11) Bei Manſi T. XI. S. 461 f.

auch das Fleiſch des Logos iſt. Deswegen haben ſie
nicht nach der natürlichen und unvermiſchten, d. h. der
ren hypoſtatiſchen Einigung dieſelbe Eine unterſchiedsloſe
tung, und wir behaupten keine ſolche, um nicht auf die
Natur und Subſtanz der Akephaler, die doch ſelbſt wie-
in klaren Worten von einer Zuſammenſezung ſprechen,
kommen, ſondern nach jeder Natur und Subſtanz eine
entſprechende Wirkung, um nicht die Naturen zu ver-
jen, da die Naturen nur aus den Wirkungen erkannt
en können. Eine jede Rede und Wirkung Chriſti, mag
göttlich und himmliſch, oder menſchlich und irdiſch ſeyn,
von Einem und demſelben Chriſtus und Sohn, aus
Einen zuſammengeſezten und monadiſchen Hypoſtaſe deſ-
der der fleiſchgewordene Logos Gottes iſt, der auch die
und die andere Wirkung ungetheilt und unvermiſcht
ſeinen Naturen auf natürliche Weiſe aus ſich hervor-
gt. Zu den menſchlichen Wirkungen rechnet Sophronius,
Chriſtus geboren und geſäugt worden, daß er gewachſen
andere vom Alter abhängende körperliche Veränderungen
laufen, bis er zu männlicher Größe und Stärke ge-
te, daß er ſich von einem Orte zum andern begeben, und
nen Raum eingeſchloſſen war, daß er geeſſen, wenn ihn
ngert, getrunken, wenn ihn gedürſtet, als Kind auf
Arme getragen wurde, wenn er müde war, ſich nieder-
t, daß er geſchlafen, daß ihn Schläge geſchmerzt, und
er bei ſeiner Kreuzigung durch das Anheften ſeiner Hände
Füße Schmerzen empfunden. Hier gab er, wann er
te, der menſchlichen Natur Zeit, das Ihrige zu wirken
zu leiden, damit ſeine Menſchheit nicht für ein bloßes
einbild gehalten würde. Denn dieß that er nicht unfrei-
g und gezwungen, wenn er es auch gleich natürlich und
ſchlich zuließ, und in menſchlichen Bewegungen that und
brachte. Denn Gott war der, der dieß im Fleiſche zu
n auf ſich nahm, wenn er ſelbſt ſich entſchloßen hatte,

menſchlich zu leiden und zu wirken, nicht wenn die natürlichen und fleiſchlichen Bewegungen ihn auf natürliche Weiſe zur Wirkung bewegen wollten. Denn er hatte ja einen leidensfähigen und ſterblichen Leib angenommen, welcher den natürlichen nicht zurechnungsfähigen Leiden unterworfen war. Dieſem geſtattete er in Gemäßheit der ihm eigenthümlichen Natur zu leiden und zu wirken bis zu ſeiner Auferſtehung. So hat er das Niedrige und Menſchliche freiwillig zugleich und natürlich, indem er auch darin Gott blieb, an ſich gehabt. Denn er waltete ſelbſt über ſeine menſchlichen Leiden und Handlungen, und verfügte über ſie [12]), wenn er auch gleich in eine leidensfähige Natur auf natürliche Weiſe eingefleiſcht war; deswegen war ſein Menſchliches übermenſchlich, nicht weil ſeine Natur keine menſchliche Natur, ſondern weil er freiwillig Menſch geworden war, und als Menſch dieß freiwillig übernahm, und nicht tyranniſch und gezwungen, wie dieß bei uns iſt, und gegen ſeinen Willen, ſondern wann und ſoweit es ſein Wille war, denen, die ihm Leiden zufügten, dieß zuzulaſſen, und ſo, daß er, wenn die Leiden ſelbſt nach ihrer Natur wirkten, ſeine Genehmigung dazu gab.

Solange, wie dieß in dem Schreiben des Sophronius durchaus der Fall iſt, die Streitfrage nur auf die Wirkungen bezogen wird, ſieht man nicht recht, was der eigentliche Gegenſtand des Streits war. Daß die Wirkungen Chriſti einen verſchiedenartigen Character haben, je nachdem das Göttliche oder das Menſchliche das Ueberwiegende in ihnen war, geben ja auch die Monotheleten zu, da ſie das Vermittelnde der menſchlichen Natur nicht läugnen, und Sophronius ſeinerſeits kann die Wirkungen in ihrer Verſchiedenheit nicht ſo trennen und auseinanderhalten, daß nicht jede Wirkung beides zugleich wäre, ſowohl Göttliches als Menſch-

12) Ταμίας γὰρ ἦν αὐτὸς ἑαυτῷ παθῶν ἀνθρωπίνων καὶ πραξέων, καὶ οὐ μόνον ταμίας, ἀλλὰ καὶ πρύτανις.

liches. Man könnte den Unterſchied ſo zu beſtimmen verſuchen, nach den Monotheleten ſey das überwiegende Element der Wirkungen Chriſti immer nur das Göttliche, und inſofern ſeyen alle Wirkungen eine und dieſelbe Wirkung; nach Sophronius aber falle das Uebergewicht bald auf die göttliche, bald auf die menſchliche Seite; allein es läßt ſich auch dieſe Unterſcheidung nicht feſthalten. Da, wie Sophronius behauptet, alles Menſchliche in Chriſtus ebenſo freiwillig oder willkürlich als natürlich iſt, ſo kann nur der Logos oder der Wille des Logos, das beſtimmende Princip für das Menſchliche ſeyn. Wenn daher auch die Wirkungen Chriſti ihrer menſchlichen Seite nach bald dieſe bald jene menſchliche Färbung annehmen, ſo iſt doch inſofern alles nur eine und dieſelbe Wirkung, ſofern alles, auch das Natürliche in den Willen des Logos geſtellt iſt, und von der Willkür deſſelben abhängt; man könnte daher die Verſchiedenheit der Wirkungen nur etwa darauf beziehen, daß ſich der göttliche Wille hier blos zulaſſend, dort aber ſelbſtthätig wirkend verhält; da aber auch die Zulaſſung wieder eine Selbſtbeſtimmung des Willens vorausſezt, ſo kann die ganze Streitfrage nicht richtig aufgefaßt werden, wenn man nicht von den Wirkungen, in welchen ſich immer nur wieder die nicht geläugnete Verſchiedenheit der Naturen abſpiegelt, auf das wirkende Princip zurückgeht, d. h. auf den Willen, wiefern er entweder nur der göttliche iſt, oder nicht blos der göttliche, ſondern zugleich auch der menſchliche. Ueber dieſes Hauptmoment der Controverſe gibt uns erſt die Streitunterredung zwiſchen Maximus und Pyrrhus [13]) nähere Auskunft.

Die ganze Undenkbarkeit der Lehre von Einem Willen faßt Maximus in dem Satze auf, daß Chriſtus mit einem und demſelben Willen vor der Menſchwerdung alles aus Nichts geſchaffen, alles erhalten und regiert habe, und nach

13) Bei Manſi T. X. S. 710 – 760.

der Menſchwerdung nach Speiſe und Trank verlange, von einem Orte zum andern gehe, und alles Andere dieſer Art thue. Der Einheit der Perſon hält er die Zweiheit der Naturen entgegen, da zwei Naturen nicht ohne zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirkungen gedacht werden können. Die Einwendung, daß zwei Willen auch zwei wollende Subjecte vorausſezen, widerlegt er durch die Conſequenz, daß man bei dieſer Vorausſezung entweder, um Einen Willen zu haben, mit Sabellius nur Eine Perſon bekennen, oder, um bei dem Glauben an drei Perſonen bleiben zu können, drei Willen, alſo auch, da nach den Beſtimmungen der Väter die Verſchiedenheit der Willen auch eine Verſchiedenheit der Naturen in ſich ſchließe, drei Naturen mit Arius behaupten müſſe. Auch auf die Behauptung des Gegners, daß in Einer Perſon unmöglich zwei Willen zuſammen ſeyn können, ohne ſich zu widerſtreiten, gibt Maxim

14) Noch ſtärker iſt das obige Moment in der Diſputation hervorgehoben, welche Maximus mit dem Biſchof Theodoſius zu Cäſarea in Bithynien im J. 656 hatte, bei Manſi T. XI. S. 48.: *si credere oportet patribus, qui asserunt, quarum est operatio una, horum et substantia una, quae unitatem facitis sanctam trinitatem, quasi congenita verbo facta carne ipsius, quae etiam careat cognata identitate, quam nobiscum — naturaliter habet. — Carnis facitis voluntate quidem concreatricem omnium seculorum et eorum, quae sunt in eis, patri et filio et spiritui sancto, natura vero creatam, vel ut verius dicamus, non habentem initium voluntate, si divina voluntas sine initio est, utpote quae sit deitatis sine initio existentis, natura vero recens. Quod non solum omnem sensum excedit, sed et omnem impietatem. Non enim dicitis absolute tantum unam voluntatem, sed et istam divinam. Divinae vero voluntatis nemo potest initium excogitare temporale, vel finem, nam nec divinae naturae, cujus est substantialis voluntas.*

nur die dialectiſche Antwort: ſomit können ſie doch ſtreitend zuſammen ſeyn, und es handelt ſich nicht mehr ie Zweiheit des Willens, ſondern nur um den Wider- zweier Willen. Dieſer Widerſtreit iſt entweder natürlich durch die Sünde entſtanden. Wäre er aber natürlich, ire Gott der Urheber deſſelben, und wenn er aus der e käme, ſo müßte auch Chriſtus nicht ohne Sünde ſeyn; m das Eine ſo wenig als das Andere ſeyn kann, ſo wo die Urſache fehlt, auch die Wirkung nicht ſtatt- . Da die Gegner der Monotheletenlehre die Zweiheit Willens auf die Zweiheit der Naturen gründeten, ſomit Willen als eine natürliche Folge der Natur betrachteten, anlaßten ſie dadurch die Einwendung, daß ſie durch türlichkeit des Willens die Einheit deſſelben aufheben. f erwiedert aber Maximus, daß, da Vernunft und t zur Natur des Menſchen gehören, das Natürliche als gleichbedeutend mit dem Nothwendigen genommen n dürfe, weil ja ſonſt auch Gott, ſofern er von Natur nd Schöpfer iſt, der Nothwendigkeit unterworfen ſeyn Pyrrhus kann dieß nicht beſtreiten, will nun aber inheit des Willens dadurch retten, daß er in demſelben e, in welchem die Einheit der Perſon aus zwei Naturen mengeſezt iſt, den Einen Willen einen zuſammengeſezten , was Maximus nicht gelten läßt, weil das Zuſammen- nicht denſelben Namen und Begriff mit demjenigen, s es zuſammengeſezt iſt, haben könne. Die beiden ebenen Willen können daher ſo wenig in Einen Willen mengehen, als das Geſchaffene und Ungeſchaffene, das che und Unendliche, das Beſtimmte und Unbeſtimmte, terbliche und Unſterbliche eine natürliche Einheit bilden n. Man würde, wenn aus zwei Willen Ein Wille den wäre, an die Stelle der Einheit der Perſon die iſche Einheit der Natur ſezen, und den Willen des s, wenn er zuſammengeſezt wäre, von dem Willen des

Vaters trennen. Auf die Frage des Pyrrhus, ob denn nicht das Fleiſch durch den Willen des mit ihm Eins gewordenen Logos beſtimmt worden ſey, erwiedert Maximus: Chriſtus werde getrennt, wenn man ſo rede, durch ſeinen Willen ſeyen Moſes und David, und alle, welche nach Ablegung des Menſchlichen und Fleiſchlichen fähig wurden, die göttliche Wirkſamkeit in ſich aufzunehmen, beſtimmt worden, nach den heiligen Vätern aber müſſe man ſagen, daß der auf unwandelbare Weiſe Menſch gewordene Gott des Alls nicht blos als Gott in Gemäßheit ſeiner Gottheit, ſondern auch als Menſch in Gemäßheit ſeiner Menſchheit gewollt habe. Wenn das aus dem Nichtſeyenden zum Seyenden Gewordene die Eigenſchaft des Seyns und nicht des Nichtſeyns habe, und nach ſeiner Natur ſich im Seyn zu erhalten ſuche, und das Nichtſeyn fliehe, ſo habe auch der überweſentliche Logos, der weſentlich Menſch geworden, die Eigenſchaft, das Seyende ſeiner Menſchheit zu erhalten, und die Kirche Gottes habe daher nicht Unrecht gethan, wenn ſie mit ſeiner menſchlichen und geſchaffenen Natur auch das bekannte, was ihr von ihm ſchöpferiſch eingepflanzt war, und ohne das die Natur nicht ſeyn kann. Auch die natürliche Furcht habe Chriſtus gehabt, da die natürliche Furcht nichts anders ſey, als eine Zuſammenziehung, um ſich in ſeinem Seyn zu erhalten. Dieſe Furcht habe Chriſtus als den natürlichen Trieb der Selbſterhaltung gehabt, nur gehe bei ihm nicht, wie bei uns, das Natürliche dem Willen vor, ſondern wie, wenn er hungerte und dürſtete, ſein Hunger nicht ſo war, wie bei uns, weil er freiwillig war, ſo war auch ſeine Furcht eine andere, als die unſrige, weil überhaupt bei ihm alles Natürliche einen übernatürlichen Character hatte. Dem Bedenken, das ſich dem Pyrrhus immer wieder aufdringt, von Chriſtus einen natürlichen Willen zu prädiciren, ſtellt Maximus das Argument entgegen, daß es zum Begriff eines vernünftigen Weſens gehöre, auch das Vermögen der Selbſtbeſtimmung zu haben,

Denn nun alles Vernünftige ſeiner Natur nach auch ein
Wollendes ſey, ſo müſſe auch Gott der Logos, wenn er
ahrhaft fleiſchgeworden mit einer vernünftigen und intelli-
enten Seele, als Menſch weſentlich ein Wollender ſeyn.
urch eben dieſen Saz, daß das Willensvermögen zum We-
n der menſchlichen Natur gehöre, widerlegt Maximus auch
: weitere Behauptung, an welche ſich Pyrrhus hält, daß
ch der Lehre der Monotheleten als der Gegner der *φυσικὰ*
θελήματα, Chriſtus den menſchlichen Willen nur beziehungs-
eiſe ſich angeeignet habe. Denn wenn eine ſolche Aneig-
ung und äuſſerliche Beziehung vom natürlichen Willen be-
auptet werde, ſo müſſe daſſelbe auch von allem andern gel-
n, was zu unſerer Natur gehöre, und die ganze Menſch-
rdnung Chriſti verwandle ſich auf dieſe Weiſe in bloßen
chein [15]). Nach dieſen Beſtimmungen, die nur die von ſelbſt
h ergebenden Folgerungen aus der Lehre von der Zweiheit
r Naturen zu ſeyn ſcheinen, konnte es nur noch darauf
kommen [16]), den doppelten Willen auch aus der evangeli-

---

5) A. a. O. S. 724.: *Εἰ — κατὰ τὴν ἐν ψιλῇ σχέσει οἰκείωσιν τὸ ἀνθρώπινον εἶχε θέλημα ὁ κύριος, ἀνάγκη — καὶ τὰ ἄλλα ἡμῶν φυσικὰ μετ' αὐτῆ, φημὶ δή, τῆ κατὰ φύσιν θελήματος κατ' οἰκείωσιν ψιλὴν λέγειν· καὶ εὑρεθήσεται αὐτοῖς ἡ τῆς ὅλης οἰκονομίας θεωρία καὶ μύησις κατὰ φαντασίαν λαμβανομένη.*

6) Eine eigene Claſſe von Beweiſen bildeten allerdings auch noch die Zeugniſſe aus den Vätern. Wie man bei dieſem Traditionsbeweis nicht ſelten verfuhr, ſehen wir aus einer von Pyrrhus a. a. O. S. 734. für die Einheit des Willens aus Athanaſius angeführten Stelle: *Ἐγεννήθη ἐκ γυναικὸς, ἐκ τῆς πρώτης πλάσεως τὴν ἀνθρώπε μορφὴν ἑαυτῷ ἀναζησάμενος, ἐν ἐπιδείξει σαρκὸς, διχὰ δὲ σαρκικῶν θελημάτων, καὶ λογισμῶν ἀνθρωπίνων ἐν εἰκόνι καινότητος· ἡ γὰρ θέλησις θεότητος μόνης.* Wie entwendet nun Maximus den Monotheleten die Beweiskraft dieſer Stelle? Er deutet ſie ſo: *ἃ περὶ τῆ φυσικῆ λόγε, ἀλλὰ περὶ τῆ τρόπε τῆς κατὰ σάρκα αὐτῆ ὑπάρξεως ταῦτα. ὁ πα-*

ſchen Geſchichte nachzuweiſen. An Stellen, die die Realität des menſchlichen Willens und eben damit die Dualität des Willens Chriſti auſſer Zweifel ſezten, konnte es nicht fehlen. Wenn Jeſus nach Joh. 1, 44. nach Galiläa gehen wollte, ſo iſt klar, daß er, weil er erſt dahin gehen wollte, noch nicht daſelbſt war. Daß er aber nicht daſelbſt war, bezog ſich nur auf ſeine Menſchheit, denn der Gottheit nach iſt er überall gegenwärtig, daher kann er nur als Menſch, nicht als Gott, den Willen, dahin zu gehen, gehabt haben. Der gleiche Fall iſt es mit der Stelle Joh. 17, 24. Wenn in Beziehung auf Chriſtus von keinem Wo? die Rede ſeyn kann, bei einer geſchaffenen Natur aber nothwendig ein Wo? ſtattfinden muß, ſo kann er nur als Menſch wollen, daß wo er iſt, auch ſeine Jünger ſind, und er hatte demnach als Menſch ſeinen Willen. Den Durſt, welchen er nach Joh. 19, 28. empfand, konnte er nur als Menſch haben, wenn er nun den ihm dargebotenen Trank nicht trinken wollte, ſo kann ſich dieſes ſein Nichtwollen, ſofern er dürſtete, nur auf die Natur bezogen haben, welcher das Trinken nicht zukam, und doch wollte er, nemlich als Menſch. Ebenſo klar bezeugen Stellen, wie Marc. 9, 30. 7, 24. 6, 48. 14, 12. Phil. 2, 8. die Wirklichkeit ſeines menſchlichen Wollens. Für denſelben Zweck werden in dem oben genannten Schreiben Agatho's viele Stellen aus dem N. und A. T. angeführt, unter welchen mit Recht die von Maximus nicht erwähnten, Matth. 26, 39. 40. Luk. 22, 42. voranſtehen. Denn wenn hier Jeſus ſeinen Willen von dem Willen des Vaters unterſcheidet, und den Geiſt willig, das Fleiſch ſchwach nennt, was kann dem-

---

τὴν διεξῆλθε, δεῖξαι βουλόμενος τὴν σάρκωσιν ἔργον ὂσαν τῆς θείας καὶ μόνης θελήσεως, εὐδοκήντος μὲν τοῦ πατρὸς, αὐτεργήντος δὲ τοῦ υἱοῦ, καὶ συνεργήντος τὸ ἁγίου πνεύματος. — Οὐκὴν τὸς φυσικὸς τῶν ἀνθρώπων λόγους ἐδαμοῦ ἠρνήσαντο οἱ θεόφρονες τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλοι.

lich seyn, als daß er zwei Willen hatte, einen menschlichen, nd einen göttlichen [17])?

Fassen wir alle diese verschiedenen, theils für die Einheit, eils für die Zweiheit des Willens vorgebrachten, Argumente in ren Hauptmomenten auf, so hatten unstreitig die Einen dassel- Recht, nach der Einheit der Person die Einheit des Willens zu haupten, mit welchem die Andern sich die Zweiheit des Wil- ns im unzertrennlichsten Zusammenhang mit der Zweiheit r Naturen denken zu müssen glaubten. So sehr aber jede r beiden Parteien der andern gegenüber in ihrem Rechte ar, so einseitig war dieses Recht, und die eine Behauptung r die andere verwickelte sich mit der gemeinsamen Voraus- ung, von welcher beide Theile ausgingen, in einen unauf- lichen Widerspruch. So gewiß Christus als Person nur e und dieselbe mit sich identische persönliche Einheit, und rum auch nur das eine wollende Subject seyn kann, so wiß ist, wenn alles, was den wesentlichen Inhalt des griffs eines persönlichen Subjects ausmacht, nur auf e Seite der göttlichen Natur fällt, die menschliche Natur n diesem Begriff völlig ausgeschlossen: es ist für sie keine telle mehr vorhanden, um sich auf dieselbe Weise als nschliches Subject geltend zu machen, wie die göttliche atur als Natur zugleich wahres wirkliches Subject ist. ie gleiche Berechtigung der beiden Naturen ist aufgehoben. at Christus nur Einen Willen, so kann dieser Eine Wille

---

17) Wie die Monotheleten diese Stelle nahmen, sehen wir aus dem Schreiben des Honorius an Sergius bei Mansi T. X. S. 541.: ἐκ εἰσὶ ταῦτα διαφόρου θελήματος, ἀλλὰ τῆς οἰκονομίας, τῆς ἀνθρωπότητος τῆς προσληφθείσης, ταῦτα γὰρ δι' ἡμᾶς ἐλέχθη, οἷς δέδωκε παράδειγμα — ἵνα μὴ τὸ ἴδιον ἕκαστος ἡμῶν, ἀλλὰ τὸ τῶ κυρίω μᾶλλον ἐν πᾶσι προτιμήσῃ θέλημα. Wie Maximus diese Stelle nahm, sehen wir aus dem Fragment Opp. ed. Combef. III. S. 32 f., nämlich als Beweis dafür, daß Christus zwar verschiedene, aber nicht widersprechende Willen habe.

nur der göttliche ſeyn, und wenn man auch vielleicht auf den Gedanken kommen könnte, den Einen Willen als eine Zuſammenſezung aus dem göttlichen und menſchlichen zu betrachten, wie Pyrrhus in der obigen Unterredung von einer ſolchen Zuſammenſezung ſpricht, ſo iſt doch dieſe Vorſtellung ſo unhaltbar und in ſich widerſprechend, daß die Monotheleten ſich ſelbſt nie zu ihr bekannt haben. Sie läugneten nicht, daß der von ihnen behauptete Eine Wille nur der göttliche ſeyn könne, ſezten ſich aber ebendamit in den auffallendſten Widerſpruch mit dem Bekenntniß der zwei Naturen, welchem ſie gleichwohl immer noch treu bleiben wollten. Welche Realität kann von der menſchlichen Natur noch behauptet werden, wenn derſelbe allmächtige ewige Wille der Gottheit, durch welchen das All der Dinge geſchaffen iſt, und fort und fort getragen und regiert wird, es iſt welcher in dem menſchlichen Leibe Chriſti zum Verlangen nach den niedrigſten ſinnlichen Bedürfniſſen wird? Wofür anders kann die ganze menſchliche Erſcheinung Chriſti gehalten werden, als für eine äuſſerlich angenommene Hülle des unter ihr einzig und allein wollenden und wirkenden göttlichen Subjects? Der Begriff eines ſich ſelbſt beſtimmenden ſelbſtthätigen Subjects iſt hier zwar in ſeiner Reinheit feſtgehalten, aber das Menſchliche iſt dem Göttlichen aufgeopfert, und zum ſelbſtloſen Accidens herabgeſezt. Dieſer unläugbaren Einſeitigkeit gegenüber hatten die Gegner der Monophyſiten das vollkommenſte Recht, mit der Zweiheit der Naturen die in ihr unmittelbar enthaltene Zweiheit des Willens zu behaupten, d. h. dieſelbe Realität und Selbſtthätigkeit, über welche in Anſehung des göttlichen Willens kein Zweifel ſeyn konnte, für den menſchlichen Willen in Anſpruch zu nehmen. In dieſer Hinſicht kann man ſogar in der durch den Monotheletenſtreit angeregten Frage über die Beſchaffenheit des Willens Chriſti nur einen Fortſchritt zur weitern Ausbildung der orthodoxen Chriſtologie erblicken. Hatte

bisher das Menschliche gegen das Göttliche immer wie-
rückgestellt, und das eigentlich personbildende Princip
i die göttliche Natur gesezt, so war jezt die Frage, ob
us ebenso wahrer und wirklicher Mensch sey, wie er
r und wirklicher Gott war, in ihrer äussersten Spize
aßt. Nachdem man zulezt sogar noch durch die Läug-
eines menschlichen Nichtwissens jeden Unterschied des
lichen und göttlichen Wissens in dem Selbstbewußtseyn
l aufgehoben hatte, wo blieb noch ein Punct, in wel-
die menschliche Natur in ihrem eigenthümlichen selbst-
gen Princip erfaßt werden konnte, wenn es nicht die
ät des menschlichen Willens war? Die ganze Confe-
der orthodoxen Lehre erforderte es, dem göttlichen Wil-
n menschlichen mit derselben Selbstständigkeit gegen-
stellen, und die entgegengesezte Behauptung konnte nur
eselbe Verstümmlung der Integrität der menschlichen
gehalten werden, welche man im Apollinarismus als
dene Irrlehre verdammt hatte. Aber nur um so mehr
sich nun auch das der ganzen orthodoxen Lehre von
rson Christi zu Grund liegende Problem zu der Frage
e zwei wahre und wirkliche Subjecte zur Einheit eines
esselben Subjects zusammengehen können? Denn so
ie Frage bestimmt werden, da das Object des Streits
mehr die Einheit oder Zweiheit der Naturen, sondern
ie Einheit oder Zweiheit des Willens war, und der
als die substanzielle Eigenschaft der Natur, als das
igen der Selbstbestimmung nichts anderes ist, als das
eie und vernünftige Subject in seinem Fürsichseyn con-
nde Princip. Nur um so begieriger muß man aber,
rfer die Frage gefaßt ist, ebendeßwegen seyn, wie die
r ein an sich so schwieriges Problem zu lösen wußten.
sie jedoch zur Antwort auf jene Frage, oder auf den
rf, daß zwei selbstständige Willen auch zwei wollende
cte seyen, sagten, kann auch nicht einmal als ein Ver-

such zur Lösung des eigentlichen Problems angesehen wer
indem sie sich ja für den neuen Widerspruch, welcher
durch den Monotheletenstreit in der Lehre von der Pe
Christi herausstellte, nur auf einen ältern schon sanctioni
Widerspruch in der Lehre von der Trinität beriefen. Z
Willen, sagte man, seyen eben so wenig zwei wollende S
jecte, oder zwei für sich bestehende Personen, als in
Wesen Gottes wegen der Dreiheit der Personen drei Wi
angenommen werden [18]). Die Antwort war unstreitig

18) Diese Antwort gibt Maximus in der Disputation mit
rhus, ebenso auch Agatho in dem oben genannten Sc
ben bei Mansi a. a. O. S. 245.: ἀκολούθως πρὸς τὸν κα
τῆς ἁγίας καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας καὶ
φυσικὰ θελήματα ἐν αὐτῷ καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας εἶναι ὁμ
γεῖ, καὶ κηρύττει· ἐὰν γάρ τις προσωπικὸν ποιήσῃ τὸ θέλημα
ὅσῳ τρία πρόσωπα ἐν τῇ ἁγίᾳ τριάδι λέγονται, ἀναγκαῖόν
ἵνα καὶ τρία προσωπικὰ θελήματα καὶ τρεῖς προσωπικαὶ ἐνέρ
ὅπερ ἀλλοκοτόν ἐστι καὶ λίαν βέβηλον, λεχθήσωνται· ἐπεὶ ὅπ
ἀλήθεια τῆς χριστιανικωτάτης πίστεως περιέχει, φυσικὸν τὸ θέ
ἐστιν, ὅπου μία φύσις λέγεται τῆς ἁγίας καὶ ἀχωρίστου τριάδος,
λούθως καὶ ἓν φυσικὸν θέλημα, καὶ μία φυσικὴ ἐνέργεια νοε
Ἡνίκα δὲ ἐν τῷ ἑνὶ προσώπῳ τοῦ ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ μ
θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, δύο φύσεις, τετέστι τὴν θείαν καὶ τὴν ἀνθ
πίνην, ὁμολογοῦμεν, ἐν αἷς καὶ μετὰ τὴν θαυμαστὴν ἕνωσιν ὑπά
καθὼς δύο τοῦ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ τὰς φύσεις, οὕτω καὶ δύο φ
θελήματα καὶ δύο φυσικὰς αὐτοῦ τὰς ἐνεργείας κανονικῶς ὁμολογοῦ
Darüber aber, wie diese zwei natürlichen Willen sich zu
ander und zur Einheit der Person verhalten, gehen diese
chenlehrer mit völligem Stillschweigen hinweg. Ihre Thes
nur: das dem Willen Entsprechende ist die Natur, nicht
Person, so viele Naturen es also gibt, so viele Willen
es auch geben, der Begriff der Person kommt hier gar
in Betracht, da ja das Vermittelnde zwischen den beiden
len und der Person die Naturen sind, deren Zweiheit, wi
längst anerkannt ist, der Einheit der Person nicht widerstre
Daß nun aber eben der Wille das ist, was die freie vern

kannt, aber ebenſo unläugbar iſt, daß ein Syſtem, das auf ſo unhaltbaren Vorausſezungen fortbaute, ſich nur in neue um ſo größeren Widerſpruch mit der denkenden Vernunft ſezen mußte, und wie wenig die orthodoxen Kirchenlehrer ſelbſt durch dieſe Antwort ſich befriedigt fühlten, da ja was an ſich Undenkbare, ſo oft es auch wiederholt wird, nie denkbarer werden kann, gaben ſie deutlich genug dadurch zu verſtehen, daß auch ſie, ſobald es darauf ankam, einen beſtimmtern Begriff der in zwei natürlichen Willen beſtehenden perſönlichen Einheit Chriſti aufzuſtellen, den menſchlichen Willen und mit ihm die menſchliche Natur Chriſti überhaupt in derſelben Bedeutungsloſigkeit herabſezten, die ſie den Monotheleten zum Vorwurf machten. Auch die Gegner der Monotheleten verwandelten das Natürliche, das Chriſtus als

---

tige Natur zur Perſon macht, bleibt völlig unbeachtet. Welcher leere, begriffsloſe Formalismus hier ſtattfindet, zeigt gerade die Analogie mit der Trinitätslehre, die man zur Hülfe nahm. Wenn z. B. Maximus ſo argumentirt (in der Diſput. mit Pyrrhus S. 729): ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ πατὴρ καθ' ὃ πατὴρ θέλει, ἢ καθὸ θεός; ἀλλ' εἰ μὲν καθὸ πατήρ, ἄλλο αὐτῷ ἔχει παρὰ τὸ τῷ υἱῷ θέλημα, ἐ γὰρ πατὴρ ὁ υἱός, εἰ δὲ καθὸ θεός, θεὸς δὲ ὁ υἱός, θεὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἆρα φύσεως εἶναι τὸ θέλημα δώσουσιν, ἧγιν φυσικόν ἐστι – κατὰ τὰς πάτερας, ὧν τὸ θέλημα ἓν, τούτων καὶ ἡ οὐσία μία ἐστιν, ſo geht ja hieraus das gerade Gegentheil von demjenigen hervor, was man durch eine ſolche Argumentation erreichen will, indem, wie in der Trinitätslehre die Natur als Einheit die drei Perſonen in ſich begreift, ſo dagegen in der Chriſtologie die Perſon als Einheit die zwei Naturen in ſich enthält. Es iſt daher das gerade umgekehrte Verhältniß, und es iſt klar, daß, wenn, wie in der Trinität Natur und Wille ſich gleich ſeyn ſollen, in der Perſon Chriſti die zwei Naturen und die zwei Willen nur ſelbſtſtändige, für ſich beſtehende, Weſen ſeyn können, ſolche alſo, die nie zur Einheit eines und deſſelben ſelbſtbewußten Subjectes zuſammengehen können.

Menſch an ſich hatte, in etwas blos Willkürliches, und hebe ebendamit nicht blos die Natürlichkeit des menſchlichen Willens, ſondern auch die Realität der menſchlichen Natur überhaupt auf. Chriſtus war nach der Lehre der einen Partei ſo wenig als nach der andern ein wahrer wirklicher Menſch; das Uebergewicht fällt immer wieder auf eine ſo einſeitige und ausſchließende Weiſe auf die Seite der göttlichen Natur, daß alles, was Chriſtus Menſchliches an ſich hat, nur dem Schein und der Meinung nach exiſtirt. Demungeachtet war es von der größten Wichtigkeit, daß wenigſtens der Vorausſezung nach, von welcher man ausging, der menſchlichen Natur nichts vergeben werden ſollte, und von der einen der beiden ſtreitenden Parteien das gleiche Recht der beiden Naturen ausdrücklich behauptet wurde, und daß auch hier die occidentaliſche Theologie es war, welche die Realität der menſchlichen Natur nicht fallen laſſen wollte, und ihre der orientaliſchen Kirche entgegengeſezte Lehrweiſe zum orthodoxen Dogma zu erheben wußte, kann nur als ein Beweis der über das individuelle Bewußtſeyn hinausgehenden immanenten Macht des Begriffes angeſehen werden, mit welcher das Dogma im Laufe ſeiner zeitlichen Entwicklung ſich fortbewegte und einer neuen Epoche derſelben entgegenſtrebte. Es wurde ſo wenigſtens indirect anerkannt, daß das abſolute Uebergewicht, mit welcher die göttliche Natur der menſchlichen gegenüberſtund, ebenſo gut auch auf die Seite der menſchlichen Natur fallen könne, und jede der beiden Naturen auf gleiche Weiſe berechtigt und befähigt ſey, das abſolute Subject, um deſſen Begriff es ſich in der ganzen Lehre von der Perſon Chriſti durch alle Momente hindurch, die ſie durchlief, handelte, auf ihrer Seite zu haben.

Viertes Kapitel.

Der Adoptianismus.

Nachdem der Orient durch den langen in ſo vielfachen Verwicklungen ſich hinziehenden Verlauf der monophyſitiſchen und monotheletiſchen Streitigkeiten den ganzen Inhalt der Lehre von der Perſon Chriſti durch alle Fragen erſchöpft zu haben ſchien, die über ſie erhoben werden konnten, blieb auch noch der occidentaliſchen Kirche auf ihrem äußerſten weſtlichen Ende ein Punct vorbehalten, von welchem aus der alte Streit von ſeinem erſten Anfang an ſich wieder zu erneuern ſchien. Der in Spanien zu Ende des achten Jahrhunderts in Bewegung gekommene Adoptianismus ſchließt ſich der Natur der Sache nach an den Monophyſitismus und Monotheletismus ſo eng an, daß er hier von ſelbſt ſeine Stelle findet. Man hatte ſchon ſo viel darüber geſtritten, ob durch das Menſchliche, das Chriſtus hatte, und zwar vor allem durch die menſchlichen Zuſtände und Affectionen, welchen er durch ein natürliches leibliches Seyn unterworfen war, eine Zweiheit in ihm geſezt werde, die ſich nicht wieder als Einheit begreifen laſſe, ſodann ob ſeiner geiſtigen Seite nach in Anſehung ſeines Wiſſens und Wollens ein Unterſchied des Menſchlichen und Göttlichen in ihm ſtatt finde, oder eine eine unterſchiedsloſe Einheit, man konnte von dieſen für ſich betrachteten Elementen ſeiner menſchlichen Natur auch wieder auf das Ganze zurückgehen, und den ewig ſich erneuernden Conflict der beiden Kategorien der Einheit und der Zweiheit noch von einer neuen Seite auffaſſen. Den Begriff des Sohnes Gottes hatte man bisher nur im Sinne der Einheit genommen, und wie von Einem Chriſtus ſo auch von Einem Sohne Gottes geſprochen, nun aber entſtund auch noch der Zweifel, ob die Einheit des Sohns mit der Zweiheit der Naturen zuſammenbeſtehen könne, und Chriſtus als Sohn Gottes nicht weſentlich ein anderer ſey, je nachdem man ihn

nach der göttlichen oder menſchlichen Natur betrachte. Die Einheit des Sohns zerfiel wieder in eine Zweiheit, und der lange endloſe Streit führte auf den alten Streitpunct zurück, über welchen man ſchon mit Neſtorius geſtritten hatte, ob mit der Zweiheit der Naturen nicht auch zwei Söhne Gottes gelehrt werden.

Urheber des Adoptianismus waren der Erzbiſchof Elipandus von Toledo und der Biſchof Felix von Urgella. Von welchem dieſer beiden zuerſt die neue Streitfrage angeregt wurde, iſt nicht genau bekannt. Der gewöhnlichen Angabe zu Folge legte Elipandus die von ihm zuerſt aufgefaßte Frage, ob Chriſtus ſeiner menſchlichen Natur nach ein angenommener Sohn Gottes ſey, dem Biſchof Felix vor. Neander dagegen behauptet [1]), es ſey gewiß wahrſcheinlicher, daß die mit dem Namen des Adoptianismus bezeichnete Lehrweiſe über die Perſon Chriſti von Felix ausging. Bei Felix erſcheine ſie in einem ſyſtematiſchen Zuſammenhang, dem Elipandus aber habe es zu ſehr an wiſſenſchaftlichem Geiſt gefehlt, als daß er einen eigenthümlichen Lehrtypus zu begründen geeignet geweſen ſeyn ſollte. Es würde auch auffallend ſeyn, meint Neander, wenn der achtzigjährige Elipandus erſt ſo ſpät einen Streit über dieſen Gegenſtand hervorgerufen hätte. Dieſe Folgerung iſt jedoch ſehr unſicher. Es läßt ſich wohl denken, daß zwar Elipandus zuerſt durch irgend eine äuſſere Veranlaſſung, wenn er etwa den Ausdruck adoptio bei alten Kirchenlehrern vorfand, auf dieſe Frage, die ja überdieß mehr nur einen einzelnen dogmatiſchen Begriff, als einen Lehrtypus betraf, aufmerkſam gemacht wurde, das eigentliche Moment der Sache aber erſt Felix auffaßte und mit Conſequenz feſthielt. Auch wurde Felix, nicht ſowohl weil er als der Jüngere den ſchon hochbejahrten Elipandus überlebte, als vielmehr, weil er zu Karls des Großen Reich

1) Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. III. S. 327.

te, während Elipandus unter arabischer Herrschaft stund, elbst die Hauptperson des Streits und in das Interesse ben tiefer hineingezogen. Zuvor schon hatte Elipandus, gleichfalls für jene Frage nicht ohne Bedeutung zu seyn t, einen Streit mit dem spanischen Bischof Megetius, er, soweit wir aus einem noch vorhandenen Schreiben Elipandus an ihn ersehen können, die Trinitätslehre sabellianisch aufgefaßt zu haben scheint. Er behauptete, veite Person in der Trinität sey die, die aus dem Ge- hte Davids nach dem Fleische hervorging, nicht die, die Vater erzeugt ist, was wohl nur so verstanden werden daß er, wie Sabellius, zwischen dem Logos und Sohn schied, den Logos an sich zum Wesen des Vaters rech- und ihn erst, seitdem er durch die Menschwerdung per- je Existenz erhalten hatte, als Sohn Gottes im wahren betrachtet wissen wollte. Analog behauptete er vom m Geist, daß er erst im Apostel Paulus zur Person den sey, in Paulus sey der von Christus verheißene ver vom Vater und Sohn ausgehen sollte, erschienen, n ihm habe das personbildende Verhältniß des Geistes n Glaubigen seinen Anfang genommen. Seine Vor- ig war demnach, wie es scheint, daß neben dem Vater, n sich Person ist, der Sohn und der Geist erst durch eigenthümliche Verhältniß, in das sie zu menschlichen iduen treten, zu Personen geworden sind. Es ist nicht hrscheinlich, daß schon in diesem Streit mit Megetius nlaß und Keim des Adoptianismus lag. Wollte Me- nur den menschgewordenen Logos als Sohn Gottes lassen, so konnte im Gegensatz gegen ihn Elipandus eicht auf die Behauptung geführt werden, seiner Mensch- ung nach sey der Logos gar nicht als Sohn Gottes an- n. Elipandus unterschied daher schon in dem genann- Briefe ziemlich nestorianisch eine aus dem Geschlechte bs nach dem Fleische entstandene Person des Sohns

und eine von Gott dem Vater gezeugte. Nachdem Elipandus und Felix ſich über die zwiſchen ihnen zur Sprache gekommene Frage verſtändigt hatten, widerſezten ſich ihrer Lehre bei ihrer weitern Verbreitung der Prieſter Beatus in der Provinz Libana und der Biſchof Etherius von Othma. Aber nicht nur in Spanien erregte die neue Streitfrage eine lebhafte Bewegung, ſie drang bald auch tiefer in das fränkiſche Reich ein, und zog die Aufmerkſamkeit Karls des Großen auf ſich. Auf einer Verſammlung in Regensburg im J. 792 mußte Felix ſelbſt erſcheinen. Seine Lehre wurde verdammt, er ſelbſt widerrief ſie, wurde aber hierauf von Karl zu Hadrian I. nach Rom geſchickt, wo er zu einem Widerruf gezwungen wurde, an welchen er ſich jedoch nur ſo lange gebunden ſah, bis er freigelaſſen war, und im arabiſchen Spanien, wohin er ſich jezt begab, ſich in größerer Sicherheit befand. Die ſpaniſchen Biſchöfe, an deren Spize Elipandus ſtund, traten nun als Vertheidiger der adoptianiſchen Lehre und des Felix auf. In zwei Schreiben, von welchen das eine an Karl, das andere an die Biſchöfe Galliens, Aquitaniens und Auſtriens gerichtet war, erklärten ſie ſich ſehr nachdrücklich gegen die Irrlehre des Prieſters Beatus und baten Karl, die Sache aufs neue unparteiiſch zu unterſuchen und Felix in ſein Bisthum wieder einzuſezen. Auf der aus dieſer Veranlaſſung im J. 794 nach Frankfurt berufenen Synode wurde die adoptianiſche Lehre zwar aufs neue unterſucht, aber auch aufs neue verdammt. Der Streit war aber auch jezt noch nicht beendigt, ſondern wurde nur um ſo mehr ſchriftlich fortgeführt: insbeſondere trat jezt Alcuin in mehreren Schriften als eifriger Beſtreiter des Adoptianismus auf, ſowohl gegen Elipandus als Felix [2]). Wäh-

2) Das Hauptwerk Alcuins ſind die Libri VII. adv. Felicem Opp. Alc. ed. Froben. Ratisb. 1777. T. I. S. 788. Von dieſem Werk, das erſt nach dem J. 799 geſchrieben iſt, heißt

nd der Erstere jeden Versuch der Bekehrung mit dem über-
ütigsten Troze zurückwieß, ließ sich Felix bestimmen, sich
r die Synode in Aachen im J. 799 zu stellen. Nach den
n Alcuin besonders durch die Auctoritäten der Kirchenväter
ältenen Belehrungen wiederrief er aufs neue, aber auch
t nur, um nachher doch wieder zu der kaum verlassenen
einung zurückzukehren. Er wurde zwar der Aufsicht des
zbischofs Leidrad von Lyon übergeben, blieb aber, wie noch
r Nachfolger desselben, Agobard, aus einer von Felix zu-
ckgelassenen Schrift sich überzeugte, bis zum Ende seines
bens im J. 818 ein treuer Anhänger der adoptianischen
hre [3]). Sie hatte für ihn, einen Mann von ernsterem,
ferem Character, eine solche Kraft der Ueberzeugung gewon-
n, daß er, wie es scheint, unwillkührlich immer wieder zu
r zurückgezogen wurde. Um so mehr ist daher auch anzu-
hmen, daß sie nicht blos auf einer zufällig aufgegriffenen
rstellung beruht, sondern in den aus der Natur der Sache
ch ergebenden Zwiespalt der Gegensäze tiefer eingreift.

Der Hauptsaz der adoptianischen Lehre ist die Behaup-
ng, daß Christus, wenn er sowohl nach der göttlichen als
ach der menschlichen Natur der Sohn Gottes seyn soll, es
ach der menschlichen Natur nicht in demselben Sinne seyn
nn, in welchem er es nach der göttlichen ist. Der Begriff
es Gottessohns wird unmittelbar unter den Gesichtspunct
er Zweiheit und Verschiedenheit der Naturen gestellt, und

Alcuin einen libellus adv. haeresin Felicis ad Abbates et Monachos Gothiae und eine Epist. ad Felicem geschrieben. Auch gegen Elipandus schrieb Alcuin zuerst eine Epist. und hierauf Libr. IV. Ausserdem sind auch noch von dem Bischof Paulinus von Aquileja Libri III. adv. Felicem Orgelitanum vorhanden.

3) Aus dieser Veranlassung schrieb Agobard seinen Liber adv. dogma Felicis episc. Urgellensis. Opp. Agob. ed. Baluze. Par. 1666. T. I.

daher ſelbſt nach zwei Seiten hin getheilt und auseina
gehalten. Die Frage iſt im Grunde ganz dieſelbe, von
cher der neſtorianiſche Streit ausging, und der Unterſc
zunächſt nur, daß Chriſtus nicht ſowohl als Gott, als
mehr als Gottesſohn betrachtet wird. Wie Neſtorius, in
er der Jungfrau Maria das Prädicat der Gottesgebär
nicht geben wollte, ebendamit läugnete, daß Chriſtus
Gott geboren ſey, ſo beſtritten auch die Adoptianer den
daß Chriſtus als Sohn Gottes geboren oder ſeiner men
lichen Natur nach der Sohn Gottes ſey [4]). Iſt Chri
der Sohn Gottes, ſo iſt er es als Gott im wahrſten
eigentlichſten Sinne, als der natürliche, aus dem Weſen
Vaters erzeugte Sohn. Iſt er daher auch als Menſch
Sohn Gottes, ſo kann er als Menſch nicht von Natur
Sohn Gottes ſeyn, ſondern wie man von dem natürli
Sohn den Adoptivſohn unterſcheidet, nur durch Adopti
In dem Schreiben der ſpaniſchen Biſchöfe an die Biſc
Galliens, Aquitaniens und Auſtriens [5]) bekennen ſich die
ben zum Glauben, daß Gott, der Sohn Gottes, vor al
Zeiten, ohne Anfang, vom Vater gezeugt, mit ihm gl
ewig, und gleichen Weſens ſey, nicht durch Adoption, ſ
dern durch Zeugung (genere), nicht durch Gnade, ſond
von Natur, daß er aber zum Heil des Menſchengeſchlec
in der letzten Zeit aus jener geheimen und unausſprechlic
Subſtanz des Vaters ausgegangen, und, ohne ſich vom Va
zu trennen, in dieſe untere Welt herabgekommen, dem menſ
lichen Geſchlecht erſchienen, unſichtbar einen ſichtbaren
aus der Jungfrau angenommen, und unausſprechlich, o
Verletzung der Jungfrauſchaft der Mutter, geboren word
Nach der Ueberlieferung der Väter bekennen ſie, daß er
macht aus einem Weibe, unter das Geſez gethan, nicht du

4) Opp. Alc. ed. Frob. T. II. S. 568.
5) Bei Agobard a. a. O. c. 9 f.

Zeugung, sondern durch Adoption, nicht von Natur, sondern aus Gnade der Sohn Gottes sey. Er ist, Gott, der Sohn Gottes, Licht aus Licht, wahrer Gott aus dem wahren Gott, der Eingeborene aus dem Vater ohne Adoption, der Erstgeborene aber am Ende der Zeit dadurch, daß er einen wahren Menschen aus der Jungfrau in der Adoption des Fleisches annahm, der Eingeborne von Natur, der Erstgeborne durch Adoption und Gnade. Es ist durchaus der Gegensaz der Natur und Gnade, der Zeugung und der Adoption, worauf die Lehre der Adoptianer beruht. Eben dieser, durch die Natur der Sache selbst gegebene Gegensaz war es daher, welcher den Felix immer wieder auf die von ihm widerrufene Ansicht zurückbrachte, wie die von Agobard in dem schriftlichen Nachlaß des Felix vorgefundenen Fragen beweisen, aus welchen deutlich zu ersehen ist, wie sehr er sich immer wieder mit diesen Gegensätzen beschäftigte. Die erste dieser Fragen ist: ob Gott, der Allmächtige, freiwillig oder nothwendig den Sohn gezeugt hat? Darauf gibt er die Antwort: Was das Wesen der göttlichen Natur betrifft, hat er den Sohn weder mit freiem Willen, noch aus Nothwendigkeit, sondern von Natur gezeugt. Denn bei dem wahren Sohn, der aus dem Wesen des Vaters gezeugt ist, kann kein freier Wille der Zeugung vorangehen, weil die Natur vorangeht, auch keine Nothwendigkeit, weil überhaupt bei Gott keine Nothwendigkeit stattfindet. Was aber seine menschliche Natur betrifft, so hat er eben diesen seinen Sohn, weil er ihn nicht aus sich selbst gezeugt, sondern aus dem Wesen der Mutter, der Jungfrau, erschaffen, auch geboren werden lassen wollen, weswegen geglaubt wird, daß er durch seinen freien Willen zu unsrer Erlösung, nicht durch Nothwendigkeit sein Sohn sey. Daher ist, wie es in dem weitern Inhalt dieser Fragen heißt, Christus nach beiden Naturen nicht auf dieselbe, sondern auf verschiedene Weise der Sohn Gottes. Nach dem Wesen der Gottheit ist er es von Natur

wahrhaft, eigentlich, durch Zeugung, weſentlich, nach der menſchlichen Natur nicht von Natur, ſondern aus Gnade, durch Wahl, freien Willen, Wohlgefallen, Prädeſtination, Annahme u. ſ. w. Nur derjenige wird mit Recht und nach der Wahrheit für den wahren und eigentlichen Sohn Gottes gehalten, welcher, aus dem Weſen des Vaters gezeugt, nicht anderswoher angenommen iſt, der durch Zeugung den Namen des Sohns erhalten hat, nicht durch Wahl, Gnade, Adoption, oder freien Willen, gleichwohl aber iſt nur Einer in beiden, nicht zwei [6]). Nehmen wir alles dieß zuſammen, ſo iſt der lezte Grund der adoptianiſchen Lehre kein anderer, als der einfache, daß aus dem Weſen Gottes nichts Menſchliches, keine fleiſchliche Natur, wie die menſchliche iſt, ſubſtanziell hervorgehen kann, d. h. die Menſchheit Chriſti nur geſchaffen, nicht gezeugt iſt, weil zur menſchlichen Natur auch das Fleiſch gehört, das Gott als Geiſt nicht aus ſich erzeugen kann [7]). Daher ſchien dem Felix durch nothwendige

6) Auf den Begriff der θεοτόκος geht auch Felix zurück. Er fragt bei Agobard a. a. O. c. 13.: Hat die Jungfrau Maria Gott und den Menſchen wie zugleich *(partiter)*, ſo auch auf gleiche Weiſe *(similiter)* geboren, oder iſt ſie anders Mutter der Gottheit und anders Mutter der Menſchheit? Die Antwort iſt: Wenn man auch recht glaubt, daß ſie Gottes und des Menſchen Mutter iſt, ſo iſt ſie es doch anders: ſie iſt eigentliche Mutter der angenommenen menſchlichen Natur von Natur, Gottes Mutter aber aus Gnade und durch Würdigung der Gottheit, d. h. ſie iſt nicht θεοτόκος, wie man ſonſt, ohne ſo zu unterſcheiden, ſie θεοτόκος nannte.

7) Alc. c. Fel. L. VI. c. 7. S. 843.: *Dicis quoque, humanitatem filii Dei extrinsecus factam quasi alienam, vel magis ipsum filium Dei extrinsecus factum, sicut te scribente legimus: Hae sunt, ais, sententiae praefati egregiique doctoris Augustini, non* (dieſes *non*, das keinen Sinn gibt, ſollte wohl fehlen, und der Saz: *de hoc. — factus est*, mit dem Vorhergehenden verbunden ſeyn) *de hu-*

Konſequenz die wahre, wirkliche Menſchheit Chriſti aufgehoben zu werden, wenn man ihm nicht zugab, daß Chriſtus, ſofern er ſeiner menſchlichen Natur nach der Sohn Gottes wäre, es nicht anders ſeyn könne, als durch Adoption [8]). Es war nur eine andere Wendung deſſelben Hauptarguments, wenn man auch den Saz als einen unbeſtreitbaren geltend machte, daß kein Sohn zwei natürliche Väter haben könne. Nun ſey Chriſtus ſeiner Menſchheit nach ſowohl Sohn Davids, als Sohn Gottes, beides könne daher nur ſo vereinigt werden, daß er das Eine von Natur, das Andere durch Adoption ſey [9]). Wie hiemit der Begriff der Adoption durch die Natur der Sache ſelbſt hinlänglich gerechtfertigt zu ſeyn ſchien,

---

manitate filii Dei, in qua extrinsecus factus est, non de substantia patris subsistens, sed ex carne matris et natus est. Hiemit vgl. man III, 7. — *quia nullo modo credendum est, ut omnipotens Deus pater, qui spiritus est, de semetipso carnem generet.* II, 12.: *Quodsi idem redemtor noster in carne sua, quam ex utero virginis ab ipso videlicet conceptu suscepit, adoptivus apud patrem non est, sed verus et proprius filius, quid superest, nisi ut eadem caro ejus non de massa humani generis neque de carne matris sit creata et facta, sed de substantia patris sicut et divinitatis ejus generata?*

8) Alc. c. Fel. III, 9.: *Quisquis unumquodque denegare decreverit, quia unum absque alio stare nequit, quin potius, quicumque ille est, rationis veritate convictus, velit nolit, negaturus est verum hominem.*

9) Alc. c. Fel. IIII, 1.: *Certe enim idem redemtor noster in forma humanitatis, ut sacra elogia testantur, filius David est, et filius Dei. Quod utrumque verum est, quod tamen non absurde quaerendum est, quomodo in eum utrumque conveniat. Neque enim fieri potest, ut unus filius naturaliter duos patres habere possit, unum autem per naturam, alium autem per adoptionem prorsus potest.*

ſo ſuchten ſie ihn auch aus der Schrift nachzuweiſen. Die Schrift, ſagten ſie, rede von den Menſchen, als Kindern Gottes, nenne Chriſtus ſeiner göttlichen Natur nach den eingeborenen Sohn Gottes, ſeiner menſchlichen Natur nach den erſtgeborenen Sohn Gottes und einen Bruder der Kinder Gottes, lege Chriſtus wie den Glaubigen die Salbung bei, ſey nun Chriſtus in allem den Menſchen gleich, ſo müſſe auch bei ihm, wie bei den Menſchen als Kindern Gottes eine Adoption angenommen werden, nur finde freilich bei Chriſtus, was er mit den Glaubigen gemein habe, auf eine weit höhere Weiſe ſtatt. Seyen die Väter des A. T., beſonders David, und die Mutter Chriſti alle angenommene Kinder Gottes geweſen, ſo könne auch der von ihnen abſtammende Menſch Jeſus kein anderer, als ein angenommener Sohn Gottes geweſen ſeyn [10]). Die Sache ſchien ihnen durch ſo viele darauf ſich beziehende Stellen der Schrift ſo ſehr auſſer Zweifel geſezt zu ſeyn, daß ſie dem Einwurf der Gegner, der Name Adoption werde in der Schrift nie gebraucht, kein Gewicht beilegen konnten [11]). Da die Adoptianer bei dem Schriftbeweis für ihre Lehre von der Ado-

10) Man vgl. das Schreiben der ſpaniſchen Biſchöfe a. a. O. Alc. Ep. ad Elip., Opp. T. I. S. 863. Alc. c. Fel. II, 4. f. Agob. a. a. O.

11) *Si adoptionis nomen*, ſagt Felix bei Alcuin III, 8., *in Christo secundum carnem claro apertoque sermone in utroque testamento, ut vos contenditis, reperire nequimus, cetera tamen omnia, quae adoptionis verbo conveniunt, in divinis libris perspicue atque manifeste multis modis reperiuntur. Nam quid, quaeso, est, cuilibet filio adoptio, nisi electio, nisi gratia, nisi voluntas, nisi assumtio, nisi susceptio, nisi placitum seu applicatio? Si quis vero in Christi humanitate adoptionis gratiam negare vult, simul cuncta, quae dicta sunt, cum eadem adoptione in eo negare studeat.*

en sich insbesondere auch auf die Taufe Christi beriefen,
schließt sich hier die Frage an, in welchem Zeitpunct sie
hristus als Menschen durch die Adoption zum Sohn Got-
s werden ließen, ob schon bei der Geburt, oder erst bei der
aufe? Gewöhnlich nimmt man das Leztere an [12]), Neand-
r dagegen sagt, Felix habe zwar die Taufe Christi mit der
aufe der Glaubigen verglichen, und beide mit der **spiritu-**
i generatio per adoptionem in Verbindung gesezt. Ge-
ß habe er dieß nicht so verstehen können, daß die Taufe
i der Adoption Christi auf durchaus gleiche Weise sich ver-
alte, wie zur Adoption der Glaubigen, denn er habe ja die
doption in Beziehung auf die Menschheit Christi als eine
it der Erzeugung derselben selbst beginnende gesezt: er habe
so vermuthlich nur sagen wollen, daß die Merkmale dieser
doption von der Taufe Christi an sich durch die ihm als
m Sohn Gottes nach seiner Menschheit verliehenen göttli-
en Kräfte nach aussen hin zu offenbaren begannen [13]). Es
ieß einer der dunkleren Puncte der adoptianischen Lehre,
icher sich so oder anders nehmen und darum auch nicht
ng aufklären läßt. Allerdings spricht Felix von der Ver-
igung des aus der Jungfrau Geborenen mit dem eigentli-
en Sohn Gottes so, daß man annehmen muß, er habe sie
on im Leibe der Mutter geschehen lassen [14]), und wie soll

---

2) So namentlich Walch Hist. der Ket. IX. S. 874.: Christus ist bei seiner Taufe für den Sohn Gottes erklärt worden, also war auch bei ihm die Taufe Wiedergeburt oder Adoption. Nur hat Walch das Moment der Sache nicht recht aufgefaßt.

3) Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche. III. S. 327.

4) Alc. V, 1.: *Qui illum sibi ex utero matris scilicet ab ipso conceptu in singularitate suae personae ita sibi univit atque conseruit, ut Dei filius esset hominis filius, non mutabilitate naturae sed dignatione, similiter et hominis filius esset Dei filius, non verstibilitate substantiae, sed in Dei filio esset verus filius.* So werden die

man ſich hier die ganze Periode von der Empfängniß und Geburt bis zur Taufe denken, wenn nicht ſchon hier ein göttlicher Act, durch welchen der Menſch zum Sohn Gottes angenommen wurde, ſtattfand? Hätten die Adoptianer für Chriſtus in dieſem ganzen Zeitraum in dem Zuſtande der nackten, ſchlechthinigen Menſchheit gedacht, ſo wäre dieß ohne Zweifel von den Gegnern ſtärker hervorgehoben worden. Auf der andern Seite aber knüpfte Felix die Adoption an die Taufe, und unterſchied auch bei Chriſtus, wie bei allen andern Menſchen eine doppelte Zeugung, oder Geburt und Wiedergeburt [15]). Dazu kommt, daß die Adoptianer beſon-

letztern Worte gewöhnlich angeführt, ohne daß man an dem *verus filius* Anſtoß nimmt. Neander bezeichnet die Stelle als eine der kirchlichen Lehrweiſe ſich mehr anſchließende. Hiemit iſt aber die Schwierigkeit nicht gehoben. Wie kann Felix denſelben, welchen er ſonſt Adoptivſohn nennt, hier einen *verus filius* nennen? Er hat ihn auch nicht ſo genannt, denn bald nachher fährt Alcuin ſo fort: *Dicis itaque: ut in Dei filio vero esset filius; si est in vero Dei filio filius, qui est Christus, igitur et verus est filius, quia in vero nihil aliud potest esse nisi veritas.* Hieraus iſt deutlich zu ſehen, daß ſtatt *verus esset* geleſen werden muß *vero esset.*

15) Alcuin ſagt II, 15.: Felix durchgehe die evangeliſche Geſchichte, *usque dum pervenisset ad jordanicas undas, ut Christo baptizato nomen imposuisset adoptionis. — Quid adhuc,* fährt Alcuin c. 16. fort, *o doctor mirabilis, adoptionis nomen Christo impanis? Quem insuper lavacro indiguisse baptismatis et secunda generatione, sicut nos peccatores jam nati per generationem carnalem in filios irae, ut aperte ex tuis verbis intelligi potest, ais enim inter cetera: „Quoniam sicut in prima generatione, ex qua secundum carnem nascimur, nullus homo esse potest, qui aliunde originem trahat, nisi de primo illo Adam, qui ex terra virgine creatus est, ita in hac secunda generatione spiritali, in qua renascimur ex aqua*

nes Gewicht auf die Behauptung legten, Christus sey als Mensch ein geborner Knecht Gottes, wie alle Menschen von ...tur Knechte seyen. Wenn Maria sich selbst die Magd ...s Herrn nannte, so habe ihr Sohn nur ein geborner Knecht ...n können [16]). Werde Christus in der Schrift Knechtsge-

---

et spiritu sancto, nemo gratiam adoptionis consequi valet, praeter illum qui — (das Folgende ist eine verdorbene Stelle) *ex carne virginis — est secundus Adam. Accepit has genuinas generationes: primam videlicet, quae secundum carnem est, secundam vero spiritalem, quae per adoptionem fit. Idem redemtor noster secundum hominem complexus in semetipso continet: primam videlicet, quam suscepit ex virgine nascendo, secundam vero, quam initiavit in lavacro a mortuis resurgendo.*" Auf diese doppelte *generatio* bezog Felix auch die beiden Genealogien bei Matthäus und Lucas, c. 18.: *Secundum Matthaeum Christum descendisse non solum per justos, sed etiam per feminas peccatrices* (drei heidnische) *et indiguisse eum baptismo in illa generatione, quae secundum Matthaeum habetur, et per Lucam post baptismum ascendisse et per adoptionis gratiam filium Dei esse factum. Lucas,* sind die Worte des Felix, *seriem generationis, quae per adoptionem est, non per genealogiam carnis, quemadmodum Matthaeus, sed a baptismo, in quo baptizatus est Christus in Jordane, ab ipso Christo incipiens non per tribum Juda, ut prior, sed per tribum sacerdotalem texens, neque deorsum sicut ille, sed sursum versus, non per Salomonem ex Bathseba genitum, sed per Nathan in David recapitulans usque in Adam perduxit in Deum, caput videlicet replicans ad caput.* Die auf Gott zurückgehende Adoption geht also von der Taufe aus.

16) Alc. III, 3.: *Quid potuit ex ancilla nasci, nisi servus?* VI, 3.: *Illum propter ignobilitatem beatae virginis, quae se ancillam Dei humili voce protestatur, servum esse conditionalem.*

ſtalt beigelegt, ſo beziehe ſich der Name des Knechts nicht blos auf den freiwillig von ihm als Menſchen geleiſteten Gehorſam, ſondern auch auf das natürliche Verhältniß, in welchem er als Knecht des Vaters und Sohn einer Magd zu Gott ſtehe [17]). Deswegen ſagte er von Chriſtus, ſofern er bloßer Menſch iſt, er ſey **conditione** (ſeiner Geburt zufolge, als Geſchöpf) **servus**, oder **servus conditionalis**. Wenn er nun aber von dieſer **conditio** die **adoptio** unterſchied, und die **adoptio** als den Act bezeichnete, durch welchen Chriſtus als Menſch aus dem Verhältniß des Knechts in das Verhältniß des Sohns eintrat, ſo iſt alle Wahrſcheinlichkeit dafür, daß er den Act der **adoptio** nicht mit dem Moment der Empfängniß und Geburt zuſammenfallen, ſondern erſt bei der Taufe nachfolgen ließ. Demungeachtet läßt ſich nicht wohl annehmen, daß die Adoptianer Chriſtus von dem Moment ſeiner Geburt und Empfängniß an bis zur Taufe als bloßen Menſchen betrachteten. Schon damals war der Menſch Jeſus an ſich der angenommene Sohn Gottes, wegen des eigenthümlichen Verhältniſſes, in welches ſich der wahre und eigentliche Sohn Gottes zu ihm geſezt hatte, weswegen auch nirgends davon die Rede iſt, daß die Adoptianer Chriſtus die abſolute Sündloſigkeit abgeſprochen haben [18]), zur vollen, ausgeſprochenen Wirklichkeit wurde aber jene Sohnſchaft erſt durch den Act der Adoption bei der Taufe. Felix ſcheint, wie aus einer Andeutung zu ſchließen iſt, eine gewiſſe Stufenfolge angenommen zu haben. Wie das durch die Empfängniß und Geburt geſezte Verhältniß erſt bei der Taufe in ſeiner Wirklichkeit hervortrat, ſo war auch die Taufe noch nicht die volle Verwirklichung deſſelben,

---

17) Alc. VI, 4. IV, 8 f.

18) Alcuin ſagt vielmehr in Beziehung auf die Taufe Chriſti II, 18.: *quem saepius sine peccato affirmat esse, nunc subito quasi peccatorem regeneratione indigusse contendit.*

dern die Auferstehung. Deswegen sah Felix in der Taufe gleich ein Vorbild der Auferstehung Christi, durch welche s das Adoptionsverhältniß seine Vollendung erhielt [19]). o eng und innig aber dieses Adoptionsverhältniß gedacht erden mochte, die aus allem Bisherigen sich von selbst erbende Folge konnte nur in dem, den Gegnern besonders stößigen, Saze ausgesprochen werden, daß Christus, sofern : als Mensch Gott ist, es nur dem Namen nach ist. Im Sinne der Adoptianer sollte dieser Saz, wie er Christus auf er einen Seite das Prädicat der Gottheit absprach, auf der ndern Seite es ihm auch wieder beilegen [20]). Was Chrisus als Mensch auf dem Wege der Natur nicht seyn konnte, llte er auf dem Wege der Gnade seyn, wenn also auch cht an sich seyender Gott, doch ein gewordener Gott. Da er, was man von Natur nicht ist, nur dem Namen nach beigetragen werden kann, so ist die göttliche Würde, welche hristus als Mensch hat, eine blos nominelle, oder er ist ur nuncupative Deus [21]). Die dadurch in die Person

19) Anders glaube ich die oben angeführten, etwas unklaren Worte, daß Christus die zweite *generatio* oder die *adoptio initiavit in lavacro a mortuis resurgendo*, nicht nehmen zu können.

20) Nach Alcuin V, 4. berief sich Felix auf 2 Cor. 5, 19. Der Apostel sage nicht *Deus erat Christus*, sondern *Deus erat in Christo, non quod Christus, homo scilicet assumtus, Deus non sit, sed quia non natura, sed gratia atque nuncupatione sit Deus.*

21) Alc. IV, 2.: *Nuncupative Deus dicitur, sicut superius dictum est, de sanctis praedicatoribus, de quibus Salvator Judaeis ait* (Joh. 10, 35.). *Si enim illos dixit Deos, ad quos Dei sermo factus, qui tamen non natura ut Deus, sed per Dei gratiam ab eo, qui verus est Deus, deificati diti sunt sub illo vocati: in hoc quippe ordine Dei filius dominus et redemtor noster juxta humanita-*

Chriſti geſetzte Dualität ſuchten auch die Adoptianer durch das ſo vielfach gebrauchte, von dem Verhältniß der Seele und des Leibs genommene, Bild zu rechtfertigen [22]).

Die Adoptianer hatten das entſchiedene Bewußtſeyn, daß ſie mit ihrem Adoptianismus nichts behaupten, was mit der kirchlichen Lehre im Widerſpruch ſtehe, ſie wollten nur eine an ſich in ihr enthaltene, durch die Natur der Sache ſelbſt gegebene, Beſtimmung aus ihr hervorheben. Ja, ſie glaubten ſogar, in der Tradition ſehr bedeutende kirchliche Auctoritäten für ſich zu haben [23]), und konnten ſich insbeſondere

---

tem, sicut in natura, ita et in nomine, quamvis excellentius cunctis electus, verissime tamen cum illis communicat, sicut et in ceteris omnibus, id est, in praedestinatione, in electione, in gratia, in susceptione, in adsumtione nominis servi, atque applicatione, seu cetera his similia, ut idem, qui essentialiter cum patre et spiritu sancto in unitate Deitatis verus est, ipse in forma humanitatis cum electis suis per adoptionis gratiam deificatus fieret et nuncupative Deus. Vgl. VII, 3.: *qui susceptus est, cum eo, qui suscepit, connuncupatur Deus.*

22) Alc. V, 3.: *Licet ex Deo Deus, et homo ex homine, in singularitate personae unus atque idem sit Christus Dei, sicut quicunque homo ex anima, de nihilo creata, et carne, ex utroque parente formata, unus est utriusque parentibus patris sui videlicet et matris filius.*

23) Die ſpaniſchen Biſchöfe behaupten in ihrem Schreiben an Carl den Großen, Opp. Alc. T. II. S. 568.: *Nos secundum venerabilium Patrum Hilarii, Ambrosii, Augustini, Hieronymi, Fulgentii, Isidori dogmata confitemur et credimus Deum Dei filium — ex patre genitum, — non adoptione sed genere — secundum traditionem Patrum confitemur et credimus eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere esse filium Dei, sed adoptione, neque natura sed gratia.* Die wichtigſte Auctorität, die die Adoptianer, neben vielen theils entſtellten theils verdrehten

auf die, in der Kirche von Toledo eingeführte, ſogenannte mozarabiſche, d. h. altſpaniſche, gothiſche Liturgie für ihre Lehrweiſe berufen [24]). Ihre Gegner hielt dieß aber nicht ab, ihre Lehre ſchlechthin für Neſtorianismus zu erklären, da eine ſolche Unterſcheidung eines doppelten Sohns, eines wahren und wirklichen und eines blos angenommenen, ein ſolcher Gegenſaz von Natur und Gnade eine, über die mit der Einheit der Perſon vereinbare Zweiheit der Naturen hinausgehende, Trennung und Verſchiedenheit zu ſeyn ſchien [25]).

Stellen für ſich anführen konnten, iſt die Stelle aus Hilarius De trin. II, 29.: *Parit virgo — infans vagit — Deus adoratur. Ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur.* Alcuin behauptet VI, 6., auch dieſe Stelle ſey verfälſcht, es müſſe *adoratur* geleſen werden. Richtiger bemerkt Agobard a. a. O. c. 40., es dürfe aus einem ſolchen Ausdruck bei ältern Kirchenlehrern nicht zu viel geſchloſſen werden, er ſtehe in allgemeinerer Bedeutung für *assumitur*.

24) Die ſpaniſchen Biſchöfe ſagen in ihrem Schreiben an die Biſchöfe Gall., Aquit. und Auſtriens: *Item praedecessores nostri, Eugenius, Ildephonsus, Julianus, Toletanae antistites, in suis dogmatibus ita dixerunt in missa de coena Domini: Qui per adoptivi hominis passionem, dum suo non indulsit corpori, nostro demum pepercit. Item in missa de adscensione Domini: Hodie Salvator noster post adoptionem carnis sedem repetit deitatis. Item in missa defunctorum: Quos fecisti participes adoptionis, jubeas hereditatis tuae esse consortes.* Dieſe Stellen finden ſich in der noch vorhandenen mozarabiſchen Liturgie, es fragt ſich aber auch hier, in welchem Sinn der Ausdruck *adoptio* zu nehmen iſt.

25) Alc. c. Fel. I, 11.: *Sicut Nestoriana impietas in duas Christum dividit personas propter duas naturas — ita et vestra indocta temeritas in duos eum dividit filios, unum proprium, alterum adoptivum. Si vero Christus*

Dieß iſt der Hauptvorwurf, welcher den Adoptianern gemacht wurde, und an dieſem Puncte hängt vor allem die richtige Auffaſſung und Beurtheilung des adoptianiſchen Streits, über welchen jedoch auch die Neuern noch nicht recht einig mit ſich zu ſeyn ſcheinen. Es iſt daher nicht ohne Intereſſe, in dieſe Sache etwas näher einzugehen, da die Frage, um welche es ſich handelt, keine andere iſt, als dieſe, ob nicht der Adoptianismus die natürliche und nothwendige Conſequenz der orthodoxen Lehre ſelbſt iſt, ſo daß in dem Widerſpruch, welchen die Gegner den Adoptianern zum Vorwurf machten, nur der an ſich in der orthodoxen Lehre liegende Widerſpruch zur Sprache gekommen wäre. Dieß iſt das Moment der Frage, ob die adoptianiſche Lehre neſtorianiſch iſt, oder nicht. Steht ſie auf demſelben Extrem, welches man als Neſtorianismus verwarf, ſo kann ſich die orthodoxe Lehre gegen ſie ebenſo halten, wie gegen den Neſtorianismus ſelbſt, hat es aber ſeine eigene Schwierigkeiten, den eigentlichen Neſtorianismus bei den Adoptianern nachzuweiſen, ſo fällt der Adoptianismus mit allem, was er Bedenkliches haben mag, auf die orthodoxe Lehre ſelbſt zurück.

---

est proprius filius Dei patris et adoptivus, ergo est alter et alter, similiter si in divinitate Deus verus est et in humanitate Deus nuncupativus, alter et alter est, et nullatenus sic sentientes potestis vobis evitare impietatem Nestorianae doctrinae, quia, quem ille in duas personas dividit propter duas naturas, hunc vos dividitis in duos filios et in duos deos per adoptionis nomen et nuncupationis. Vgl. IV, 5.: *Nam si duas personas in uno Christo propter apertam blasphemiam timeas fateri, tamen omnia, quae duabus personis inesse necesse est, in tua confessione confirmare non metuis. Nonne duo sunt, qui verus est Deus, et qui nuncupativus Deus? Nonne etiam et duo sunt, qui adoptivus est filius, et ille, qui verus est filius? Alia quippe est persona etc.*

iner der gründlichſten und billigſten Beurtheiler des Adop-
nismus, Walch, antwortet auf die Frage: ob die damali-
n Gegner einen guten Grund gehabt haben, nach der Vor-
llung, welche ſie ſich vom neſtorianiſchen Lehrbegriff ge-
acht haben, zu ſagen: die Adoptianer ſind Neſtorianer?
it einem ſchlechthinigen Nein. Da im neſtorianiſchen Lehr-
griff, wie ihn die Gegner ſich dachten, das Unterſcheidungs-
al Trennung der Perſon Chriſti, ἄλλος καὶ ἄλλος, ſey,
gegen die Adoptianer nicht Trennung, nicht Abſonderung,
ndern genaue und richtige Unterſcheidung des Sohnes Got-
s und des Menſchenſohnes durch ἄλλως καὶ ἄλλως lehrten,
o ſey die Vergleichung derſelben mit den Neſtorianern auf
ne unrichtige Erklärung ihrer Meinung gegründet geweſen,
ithin falſch und unbillig. Mit der wahren Lehre des Ne-
rius ſtimmen ſie allerdings, einzelne Ausdrücke abgerechnet,
berein [26]). Lehrten denn aber die Adoptianer nicht wirklich,

---

26) Hiſt. der Ktz. Th. IX. S. 904. Vergeblich bemüht ſich Walch, den ἄλλος καὶ ἄλλος auf ein ἄλλως καὶ ἄλλως zurückzuführen. Man nehme, ſagt Walch S. 882, zum Beiſpiel eine Perſon, in welcher zwei moraliſche Naturen vereinigt ſind, bei welcher eine genaue Unterſcheidung des ἄλλο καὶ ἄλλο, und wenn ſie nach beiden Verhältniſſen an einer Handlung Theil nimmt, des ἄλλος καὶ ἄλλως doch in Ewigkeit nicht die Folgerung geſtattet, daß ἄλλος καὶ ἄλλος gelehrt werde. Als ein ſolches Beiſpiel ſoll ohne Zweifel gelten, was Walch S. 884 anführt: „*Georgius est rex magnae Britanniae et elector Brunsvicensis. Ille bellum gerit, hic pacem habet cum Gallis.* Wer wird nun aus dieſem ſchließen: *ergo alius est rex, alius est elector*, ſondern ſo ſchließt man: *aliud est majestas regia, aliud dignitas electoralis.*“ Ganz gewiß ſchließt man ſo, aber ebenſo gewiß iſt auch, daß dieſes Beiſpiel für das hier in Frage Stehende nur dann paſſen würde, wenn es ſich mit dem als Gott und als Menſch Sohn Gottes Seyn ebenſo verhielte, wie mit dem König und Churfürſt Seyn. Eine und dieſelbe phyſiſche Perſon kann zwei moraliſche Perſonen in ſich vereini-

muß hier ſogleich geſagt werden, wenn ſie einen doppelten Sohn Gottes unterſchieden, einen ἄλλος καὶ ἄλλος? Neander begnügt ſich nach ſeiner Weiſe auch hier, den Adoptianismus unter den Geſichtspunct älterer Gegenſätze zu ſtellen. Es laſſe ſich leicht begreifen, daß die Gegner der adoptianiſchen Lehre vom Standpunct des gewöhnlichen kirchlichen Lehrbegriffs einen erneuten Neſtorianismus, eine Beeinträchtigung der Lehre von der Gottheit Chriſti darin ſehen konnten. Es ſey in Beziehung auf das dogmatiſche Intereſſe ein ähnlicher Kampf geweſen, wie der Kampf zwiſchen der antiochenifchen und der alexandriniſchen Schule in den früheren Jahrhunderten, von der einen Seite das Intereſſe für die rationale, von der andern das Intereſſe für die ſupernaturale Auffaſſung des Chriſtenthums, von der einen Seite das Intereſſe, das der Analogie der menſchlichen Natur Entſprechende in der Perſon Chriſti hervorzuheben, von der andern das Intereſſe, das, wodurch Chriſtus über die menſchliche Natur erhaben iſt, zu bezeichnen [27]). Soll hiemit zur näheren Beſtimmung der adoptianiſchen Lehre und ihres Verhält-

gen, aber ein Menſch, der Sohn Gottes iſt, und ein Gott, der Sohn Gottes iſt, ſind nicht zwei moraliſche, ſondern zwei phyſiſche Perſonen, weil Gott und Menſch nicht moraliſch, ſondern phyſiſch verſchieden ſind. Bei dieſem ganzen Vortrag müſſe man ſich, bemerkt Walch S. 870., aus der Ontologie erinnern, daß zwiſchen dem Begriff eines concreti und dem Begriff einer Perſon ein großer Unterſchied ſey, und daher die Perſon nicht getrennt werde, wenn gleich die concreta der beiden Naturen von einander unterſchieden werden. In dem concretum personae kann daher gar wohl ſowohl das concretum naturae divinae, als das concretum naturae humanae ſeyn, allein eben dieß iſt das Begriffsloſe dieſes leeren Formalismus, daß man meint, das concretum naturae ſey etwas anderes, als das concretum personae.

27) Allg. Geſch. der chr. Rel. u. Kirche. III. S. 328.

nißes zur orthodoxen etwas gesagt seyn, so kann das Urtheil Neanders nur dahin gehen, der Adoptianismus sey wirklich Nestorianismus, allein die weitere, nicht zu umgehende, Frage wäre nun gewesen, ob nicht durch den Adoptianismus und das, was ihn vom Nestorianismus auch wieder unterscheidet (daß beide schlechthin Eins seyen, kann doch auch Neander nicht behaupten), jenes Superrationale, das die eine Auffassung von der andern, als der rationalen, unterscheiden soll, sich als ein Irrationales herausgestellt habe. Gibt man auch nur soviel zu, daß Rationales und Superrationales einander gegenüberstehen, so kann doch nothwendig nur entweder das Eine oder das Andere das wahrhaft Rationale, das der denkenden Vernunft allein Entsprechende, seyn. Bleibt man aber schlechthin nur dabei stehen, daß man von den spätern Gegensäzen auf die früheren zurückweist, ohne ihren Unterschied und ihr Verhältniß zum Begriff des Dogma selbst in Erwägung zu ziehen, so macht man ebendadurch die Geschichte zu einem ewigen Einerlei, bei welchem es zu keinem Fortschritt, und darum auch nie zum wahren Begriff der Sache selbst kommt, und am Ende mit Recht die Frage entstehen muß, ob es sich auch nur der Mühe lohne, sich in dem steten Kreislauf derselben Gestalten, die nur die Namen ändern, umherzutreiben. Haben wir hier demnach im Grunde gar kein Urtheil, so erhalten wir bei Baumgarten-Crusius wenigstens nur ein unklares und schwankendes. „Die adoptianische Lehre," sagt Baumgarten-Crusius, „konnte in einem kirchlich gesunden Sinn behauptet werden, in dem: die menschliche Natur Christi sey nicht vergöttlicht worden, sondern habe nur die Theilnahme, die wirkliche und die des Namens, an der göttlichen empfangen. Allein die Adoptianer behaupteten wirklich etwas mehr, bald nur, daß es eine bloße Namensmittheilung an die Menschheit Jesu gewesen sey, bald, daß ein besonderer Act der göttlichen Gnade, nicht die Mittheilung von Seiten der Gottheit den Menschen Jesus erhoben

habe. Beides war dem Neſtorianismus allerdings ſehr nahe und widerſprach dem Sinne der chalcedonenſiſchen Schlüſſe.“[28] Dieſelbe Anſicht wiederholt Dorner ſo: „Nicht eine Mittheilung von Eigenſchaften von Seiten der göttlichen Natur an die menſchliche, ſondern ein beſonderer Act der göttlichen Gnade ſey es, der den Menſchen Jeſus erhoben habe. Wir können dieſe Einigung der an ſich niedrigen menſchlichen mit der göttlichen Natur durch Erhöhung jener mittelſt göttlichen Urtheils die **unio forensis**, oder die juridiſche nennen.“[29] Hiemit wäre deutlich genug geſagt, daß der Adoptianismus nichts anders iſt, als Neſtorianismus. Mit welchem Recht wird aber den Adoptianern die Unterſcheidung einer reellen und nominellen Theilnahme an der göttlichen Natur unterlegt, die ſie ſelbſt nicht machten? So wie ſie zwiſchen Natur und Gnade unterſchieden, ſo daß ſie unter der göttlichen Natur des Sohns nur die aus dem Weſen des Vaters erzeugte verſtunden, mußten ſie auch die reelle Theilnahme an der göttlichen Natur Gnade oder Adoption nennen, weil ſie dem immer keine natürliche göttliche Würde, ſondern eine erſt gewordene, übertragene, mitgetheilte, und inſofern bei aller Realität eine blos nominelle oder nuncupative war. Gott konnte Chriſtus als Menſch, ſofern er es nicht ſchon von Natur war, immer nur erſt werden. Von einem Chriſtus, welcher als Menſch anders als in dieſem Sinne Gott iſt, hätten die Adoptianer geſagt, er ſey nicht mehr Menſch. Demnach würden auch nach Baumgarten-Cruſius die Adoptianer einer Abweichung von der kirchlichen Lehre nicht zu beſchuldigen ſeyn, wie denn auch das neuere Urtheil von Baumgarten-Cruſius nun ſo lautet: neſtorianiſch wäre der Adoptianismus nur dann geweſen, wenn er entweder angenommen hätte, daß der Menſch Jeſus die göttlichen Prädi-

28) Lehrb. der D.G. S. 380.
29) Entw.Geſch. der Lehre von der Perſon Chr. S. 112.

e nicht im eigentlichen Sinn erhalte, oder nicht durch ſeine emeinſchaft mit der göttlichen Natur, ſondern durch eine ie Gunſt der Gottheit. Aber es war ja die Meinung der doptianer vielmehr die: der Menſch Jeſus ſey göttlicher r nicht durch ſich (nach einer Vermiſchung der beiden Naren), ſondern durch jene Gemeinſchaft [80]). Allein dieß war auch die Meinung der Gegner der adoptianiſchen Lehre, nn auch ſie wollten ſo wenig Eutychianer als Neſtorianer yn, man weiß daher mit allem dieſem immer noch nicht, rüber denn eigentlich zwiſchen beiden Theilen geſtritten wur, und wird es nicht bälder wiſſen können, als bis man ch endlich entſchließt, den Widerſpruch anzuerkennen, welcher n Lehrbegriff des chalcedonenſiſchen Symbols liegt. So nge man freilich der guten Meinung ſich hingibt, daß dieſe inheit der Perſon in der Zweiheit der Naturen eine vollmmen gelungene Löſung der Aufgabe, um die es ſich hier ndelt, ſey, iſt es kein Wunder, daß man auch das Verſtniß der mit der orthodoxen in Conflict kommenden Lehre derſelben ſchief und falſch auffaßt. Das Wahre beſteht

80) Comp. der D.G. S. 212 f. Zur Charakteriſtik der adoptianiſchen Lehre iſt hier noch weiter geſagt: ſie ſey eigentlich die erſte dogmatiſche Häreſis des Abendlandes (der Pelagianismus und Semipelagianismus ſind doch auch dogmatiſche Häreſen und ächte Producte des Abendlandes!), ſie ſey ohne tiefern Grund und Zuſammenhang entſtanden, mehr nur durch Perſönlichkeiten getragen geweſen (wie wenn die ganze vorangehende Entwicklung des Dogma, die die Adoptianer zu ihrer Vorausſezung machten, nicht Grund und Zuſammenhang genug geweſen wäre!); wenn ſich gleich in dem adoptianiſchen Streit viel dogmatiſcher Verſtand auf beiden Seiten entwickelte, ſo haben doch die Begriffe nicht zur Klarheit und Entſcheidung gelangen können. Hiemit wäre alſo das Räthſel des Adoptianismus gelöst; er iſt Neſtorianismus und iſt nicht Neſtorianismus; es iſt viel Verſtand in ihm und auch wieder wenig Verſtand!

daher nur darin, daß der Adoptianismus weder neſtoria
iſt, noch orthodox in dem Sinne, in welchem man es
wollte, wohl aber orthodox in dem Sinne, in welchem
es nicht ſeyn wollte, aber ſeyn mußte, d. h. es kam in
und durch ihn der Neſtorianismus, der in der orthod
Lehre unläugbar enthalten iſt, klar zum Vorſchein. Um
dieß klar zu machen, iſt es nur nöthig, ſich ſtreng an
zu halten, wovon die Adoptianer ausgingen, und den
ſichtspunct für ihre Lehre, wie ſie ihn ſelbſt feſtſtellten,
ſogleich durch falſche Vorausſezungen zu verrücken.
Hauptbegriff, welcher der eigentliche Gegenſtand des S
war, ſind nicht die Naturen, und die Perſon, wovon h
immer die Rede war, ſondern der Sohn Gottes. Chr
iſt der Sohn Gottes. Da er aber beides zugleich iſt, ſo
Gott als Menſch, ſo muß er auch als Sohn Gottes h
zugleich ſeyn, ſowohl Gott als Menſch. Nun liegt in
Begriffe des Sohns das Doppelte: einmal, daß ein
nur als ein eigenes für ſich beſtehendes Subject ge
werden kann, ſodann, daß er als Sohn ſein Daſeyn
einem Andern hat. Iſt Chriſtus Sohn Gottes als
und als Menſch, ſo iſt er als Sohn Gottes, ſofern er
iſt, und als Sohn Gottes, ſofern er Menſch iſt, hier
dort, nach beiden Seiten hin, ein eigenes für ſich beſteh
Subject, und es iſt nicht möglich, den jeder Logik w
ſtreitenden Saz länger feſtzuhalten, daß zwei Naturen zu
men eine und dieſelbe Perſon ausmachen, oder als
Subjecte Ein Subject ſind. Die beiden Naturen ſind
den Begriff des Sohnes Gottes zurückgeführt, ſofern Chr
als Sohn Gottes ſowohl Gott als Menſch iſt, und wie
nach ein doppelter Sohn iſt, ſo iſt auch ein doppeltes
ject. Dieß iſt die nothwendige Conſequenz, die Adopti
ſtehen aber mit derſelben ganz auf dem Boden der o
doxen Lehre, welche gegen die aus dem Begriffe des So
Gottes ſich unmittelbar ergebende Folgerung nichts e

werden im Stande ist. Da nun aber ein Sohn, seinem Begriffe nach, sein Daseyn von einem Andern hat, und seiner Natur nach nichts Anderes seyn kann, als was der Andere ist, von welchem er sein Daseyn hat, so ist Christus, sofern er als Gottessohn von Gott erzeugt ist, und selbst Gott ist, seiner Natur nach Gott, wahrer und wirklicher Gottessohn, wird er aber, sofern er Mensch und menschlicher Herkunft ist, als Sohn Gottes betrachtet, so kann er auch als Gottessohn in diesem Sinne nichts anders seyn, als was er von Natur ist, d. h. Mensch, als Mensch ist er demnach nicht wahrer und natürlicher Sohn Gottes, sondern, wenn er gleichwohl auch als Mensch der Sohn Gottes seyn soll, kann er es nicht von Natur seyn, sondern nur durch Gnade. Dieß ist der einfache Gedankenzusammenhang der adoptianischen Lehre, und zwar ist es hauptsächlich der leztere Satz, welchen die Adoptianer vor allem festhielten, das einzige, durch keine Logik zu bestreitende Argument, daß, was von Natur Mensch ist, nicht von Natur Gott seyn kann. Dieß ist es, was sie sagen wollen, wenn sie ihren Gegnern entgegenhielten: *Si quis nos a nostra professione declinare vult, proferat aeque idoneos testes, qui adfirmant, quod ex utero matris verus Deus sit conceptus, et verus sit filius Dei* [31]). Und wenn die Gegner gleichwohl auf ihrem Widerspruch beharrten, hatten die Adoptianer nicht alles Recht zu erwiedern, was Felix dem Alcuin, nachdem derselbe bewiesen zu haben glaubte, *quod Christus Jesus verus est Dei patris filius, et mox a conceptione virginalis uteri verus conceptus est Deus, verus et natus Deus*, antwortet: *Hae sunt sententiae credulitatis vestrae de geminis in Christo naturis, quas ita in singularitate personae confunditis, ut inter Deum et hominem, inter verbum et carnem, inter creatorem*

1) Alc. c Fel. VII, 14.

et creaturam, inter suscipientem et susceptum nul esse differentiam adstruatis [32]*)!* Denn wie kann, von Natur Menſch iſt, und doch nicht auf dem Wege Gnade zur göttlichen Würde erhoben worden ſeyn ſoll, ders Gott geworden ſeyn, als durch eine Vermiſchung Naturen? Wie man auch den Begriff der **unio perso** beſtimmen mag, worin kann, ſolange jener Hauptſaz Adoptianer nicht geläugnet werden kann, und ſolange gl wohl auch keine eutychianiſche Vermiſchung ſtattfinden jene **unio** anders beſtehen, als in einem beſtimmten V hältniß, in welches, was Chriſtus als Menſch iſt, zu d was er als Gott iſt, geſezt iſt. Konnten doch auch die ſpät Vertheidiger der chalcedonenſiſchen Lehre darüber nicht h wegkommen. Glaubt der orthodoxe Walch den Irrthum d Adoptianer durch den theologiſchen Saz, welchen er zu Hi nimmt, zu berichtigen: *Christus homo est secund utramque naturam filius Dei* (freilich *verus et p prius*), *secundum divinam per se, secundum hu nam per unionem*, nicht *reduplicative*, ſondern *re tive* [33]*)*, ſo iſt ja hier mit klaren Worten ausgeſproc daß, was **unio** genannt wird, eine bloße Relation iſt, es iſt nichts anders, als der handgreifliche logiſche Wi ſpruch, von Chriſtus in dieſem relativen Sinne gleichn zu ſagen, er ſey *verus et proprius Dei filius.* Ni anders als dieſen einfachen Widerſpruch machten die Ad tianer gegen ihre Gegner geltend. Man kann ſich de über das Schwache und Gehaltloſe der Argumente, mit w chen die orthodoxen Kirchenlehrer die Adoptianer zu wi legen ſuchten, nicht einmal wundern. Es liegt in der Na der Sache. Der weſentlichſte Inhalt der Hauptſchrift cuins gegen Felix iſt nur die in allen ihren ſieben Büch

32) A. a. O. III, 17.
33) Hiſt. der Kez. Th. IX. S. 868.

wiederkehrende Behauptung und Versicherung, daß troz aller Argumente der Adoptianer Christus in seinen beiden Naturen der wahre und wirkliche Sohn Gottes sey, und wo Gründe und Beweise gegeben seyn sollten, folgen nur Antworten, die zu der Sache, von welcher die Rede ist, auf keine Weise passen. Man nehme z. B. nur Folgendes. Wenn Felix behauptet, daß Christus als Mensch nicht in demselben Sinne der Sohn Gottes seyn könne, in welchem er es als Gott ist, so beruft sich Alcuin darauf, daß für Gott nichts unmöglich sey, daß der Schöpfer der Naturen sich auch aus dem Fleische der Jungfrau einen eigenen Sohn erzeugen könne (wie wenn nicht eben wegen dieser Vermittlung durch das Fleisch der aus dem Fleische Erzeugte ein anderer seyn müßte, als der aus dem Wesen Gottes Erzeugte!) [54]), daß ein natürlicher

---

[54]) I, 9.: *Conditor naturarum nihil sibi impossibile condidit, unde non potuisset de qualicunque natura, quodcunque voluisset, efficere. Potuitne de carne virginis proprium sibi procreare filium, an non potuit? Si non potuit, non est omnipotens, si vero potuit et voluit, vos habetis dare rationem, quare noluisset. Et si hoc poteritis enarrare, ergo voluntas Dei altissimi comprehensibilis est humano animo et falsum est, quod Apostolus dicit, incomprehensibilem esse Deum.* Einer solchen Logik kann freilich nichts übrig bleiben, als immer wieder ihre Zuflucht zur Allmacht Gottes zu nehmen, wie z. B. auch III, 3.: *Hujus nativitatis vel etiam unitatis in Deo et homine majus est sacramentum, quam omnium creaturarum conditio. Concede igitur Deum aliquid posse, quod humana non valeat infirmitas comprehendere, nec nostra ratiocinatione legem ponamus majestati aeternae, quid possit, dum omnia potest, qui omnipotens est — ut non posset illum hominem, qui ex virgine natus est, sibi proprium vel naturalem filium creare.* Was ist dieses Wunder der göttlichen Allmacht anders, als das Unbegreifliche oder vielmehr das Begriffslose der kirchlichen Lehre?

Sohn mehr ſey als ein Adoptivſohn (was gleichfalls hin
den von den Adoptianern behaupteten Unterſchied beſtä
indem ja Chriſtus Gott und Menſch iſt, als Gott alſo m
ſeyn muß, als er als Menſch iſt). Wenn Felix einwen
daß kein natürlicher Sohn zwei natürliche Väter haben kön
erwiedert Alcuin, was hier völlig ohne allen Sinn
Verſtand iſt, daß jeder Menſch nicht blos Einen Vater ha
ſondern mehrere, daß wie die Jungfrau Maria, ſo auch
Allmächtige alle zu Vätern haben konnte, von welchen
nicht blos von David, ſondern von Adam her abſtammte
Um nicht viel beſſer iſt die auf denſelben Saz gegebene A
wort, daß kein Vater einen Sohn haben könne, welcher
gleich natürlicher Sohn und Adoptivſohn wäre, weil ja
der Eine Sohn gleichſam in zwei Hälften getheilt wer
müßte [36]), wodurch jener Saz nicht widerlegt, ſondern
die nothwendige Conſequenz ausgeſprochen iſt, die ſich
demſelben, ſolange er nicht widerlegt iſt, für die kirch
Lehre ebenſo ergibt, wie für die adoptianiſche, daß Chri
als Menſch ein anderes Subject iſt, als er als Gott
Wenn ferner Felix den Unterſchied des Göttlichen und Menſ
lichen in Chriſtus durch den Unterſchied der aus Nichts
ſchaffenen Seele und des von beiden Eltern erzeugten Le
erläutert, ſo meint Alcuin dieß geradezu für die perſönli
Einheit Chriſti nach der kirchlichen Lehre geltend machen
können, ohne zu bedenken, daß, ſobald für die Seele
Gottesſohn als Gott, und für den Leib der Gottesſohn a
Menſch geſezt iſt, eben damit auch zwei verſchiedene für
beſtehende Subjecte geſezt ſind [37]). Wie wenig durch ſol

35) I, 12. III, 2.

36) III, 2.

37) III, 2. V, 3.: *Ex hac certe radice totius infidelitat
tuae spinae, ut videtur, succreverunt, quod tuo sen
impossibile videtur, filium aliter posse esse proprium*

ab ähnliche Argumente der Adoptianismus widerlegt werden
nn, liegt klar vor Augen. Da die Adoptianer die perſön-
he Einheit Chriſti in zwei Söhne trennten, einen natürli-
n und adoptiven Gottesſohn, zwiſchen welchen, wenn auch
ich dieß den Adoptianern nicht zum klaren Bewußtſeyn
mmen konnte, da ſie mit Recht behaupteten, mit ihrer Lehre
n der orthodoxen nicht abzuweichen, keine andere als eine
s moraliſche Einheit ſtattfinden konnte, ſo mußten ihre
gner um ſo mehr darauf bedacht ſeyn, ihre, wie ſie mein-
n, vom Adoptianismus weſentlich verſchiedene Lehre gegen
n gleichen Vorwurf des Neſtorianismus ſicher zu ſtellen.
ie gelang ihnen dieß aber? Nur durch den Widerſpruch,
ß die Integrität und Proprietät der menſchlichen Natur
r den Worten nach behauptet, der Sache nach aber
chwohl die menſchliche Natur verſtümmelt und zu einer
ſtloſen Subſtanz herabgeſezt wurde. Dieß ſpricht Alcuin
r Behauptung, daß bei der Menſchwerdung die menſch-
Perſon untergegangen, die menſchliche Natur aber ge-
ben ſey [38]), ſo offen aus, als man nur wünſchen kann.

nisi ex natura parentum totus nascatur, non intelligens, te ipsum esse filium proprium patris matrisque tuae, licet nobilior, quae in te est, anima scilicet, ex illorum natura non esset generata, sed ex nihilo, ut asseris, creata. — Si igitur ex anima et carne totus et proprius filius verus parentum tuorum, quare non multo magis credis Deum omnipotentem verum et proprium filium ex virgine natum in duabus substantiis Deum hominem habere potuisse. — Aut te ergo naturalem nega filium esse ex animae substantia parentum tuorum (wie wenn dieß unter jener Vorausſezung nicht wirklich ſo wäre!) *aut Deo concede proprium ex virginali utero habere filium.*

38) II, 13.: *Accessit humanitas in unitatem personae filii Dei, et mansit eadem proprietas in duabus naturis in filii nomine, quae ante fuit in una substantia. In ad-*

Was iſt hiemit anders geſagt, als nur dieß: man kann Chriſtus als einem menſchlichen Subject gar nicht ebendeswegen kann auch die Frage, was Chriſtus als M ſey, in welchem Sinne er als Menſch Sohn Gottes gar nicht gemacht werden, er kann nicht als menſch Subject gedacht, und aus dieſem Grunde auch nichts M liches von ihm prädicirt werden [39]). Der Fehler der tianer war demnach, daß ſie eine Frage aufwarfen durch die kirchliche Lehre ſchlechthin abgeſchnitten iſt, aber einmal aufgeworfen, nur im Sinne der Adop beantwortet werden kann. Daß aber die kirchliche Leh Frage, in welchem Sinne Chriſtus als Menſch der Gottes iſt, nicht einmal aufwerfen laſſen will, beweis beſten die Einſeitigkeit, mit welcher ſie das Menſchlich Göttlichen untergehen läßt. Chriſtus ſoll auf der Seite alles gehabt haben, was zur Vollſtändigkeit der m lichen Natur gehört, auf der andern Seite aber doch menſchliches Subject geweſen ſeyn. Dieß iſt eine ſo

sumtione namque carnis a Deo persona periit hom non natura. In nobis est persona adoptionis, n filio Dei: quia singulariter ille unus homo ex Deo ceptus et in Deum adsumtus habet proprietatem Dei esse, quod omnes sancti habent per adopti gratiae Dei. Vgl. III, 17.: *natura humanitatis pro tatem naturae servavit.*

39) Das Menſchliche kann zuletzt nur zum bloßen Schein w Auch Aeneas erklärt daher das menſchliche Nichtwiſſen Marc. 13, 32. für eine bloße Accommodation. In der türlichen Erklärung, welche er von der genannten Stelle, gens nach dem Vorgange Auguſtins, gibt: *Hoc enim g locutionis nescire dicitur filius, quia neselentes quod utile illis fuit nescire, id est, quod non ita bat, ut eos sobre faceret* (De fide s. trin. II, 12.), ſich das Unnatürliche der ganzen Anſicht kund.

sich widerstreitende Vorstellung, daß sie sich selbst aufhebt. Hat Christus nur eine menschliche Natur, ohne ein menschliches Individuum, menschliches Subject zu seyn, so ist er auch nicht wahrer, wirklicher Mensch, seine menschliche Natur ist nur der Schein einer menschlichen Existenz. Dagegen kann man freilich nicht läugnen, daß, sobald Christus auch als Mensch ein Subject ist, die Einheit seiner Person in zwei Subjecte zerfällt. Dieses Widerspruchs sucht sich die griechische Kirche einfach dadurch zu entledigen, daß sie die durch unvermeidliche als lästige Consequenz mit einem häretischen Namen bezeichnet, und sobald sie über dieselbe ihr Verdammungsurtheil ausgesprochen hat, hiemit auch alles von sich abgethan zu haben glaubt, was ihr die Ruhe des dogmatischen Bewußtseyns stören könnte. Indem so zu den alten häretischen Namen auch noch der des Adoptianismus hinzukommt, kann man sich unter der Schuzwehr derselben in zweifelloser Gewißheit hingeben, daß, wie das orthodoxe Dogma es will, Christus als Gott und als Mensch, in seinen beiden Naturen ein und dasselbe Subject ist.

Fünftes Kapitel.

Die Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes.

Schon der Adoptianismus hat uns in die abendländische Kirche hinübergeführt. Um so schicklicher ist daher hier die Stelle für einen die Trinitätslehre betreffenden Punct, über welchem sich die abendländische Kirche mit der morgenländischen entzweit hat. Die, beide Kirchen trennende, Differenz betrifft die Frage über den Ausgang des heiligen Geistes, ob der heilige Geist ebenso vom Sohn wie vom Vater ausgehe [1]). Sie liegt daher hier ganz auf dem Uebergangswege von dem Orient in den Occident.

---

1) Man vgl. hierüber Le Quien's (in der Ausgabe der Werke des

Die Frage über den Ausgang des Geiſtes oder haupt über das Verhältniß, in welchem er zum Vate Sohn ſteht, kann, wie ſchon aus der früheren Entwic dieſer Lehre erhellt, nach den verſchiedenen Standpu von welchen aus die Trinitätslehre aufgefaßt werden verſchieden beantwortet werden. In einem Subordina ſyſtem, wie das des Tertullian, Origenes, Arius i welchem der Geiſt auf gleiche Weiſe dem Sohn unterg wird, wie der Sohn dem Vater, verſteht es ſich von daß das Daſeyn des Geiſtes nur als ein durch den vermitteltes gedacht wird. Stehen die drei Weſen, wi insbeſondere die Anſicht Tertullians war, in einem Verhältniß zu einander, daß das Eine aus dem hervorgeht, ſo kann der Geiſt nur durch den Sohn hi zu ſeiner beſondern Exiſtenz gelangen, und das ſpäter qüe hat daher ſeinen älteſten Anknüpfungspunct in T llians **per filium** [2]). Aber auch die Vorſtellung vo Trinität, welche den Sohn und Geiſt nicht als beſ Hypoſtaſen nimmt, und den Vater mit der göttlichen ſtanz identificirt, kann den Geiſt nur durch den Logos mittelt werden laſſen, wie denn namentlich Marcellus Ancyra zuerſt von einem Ausgehen des Geiſtes ſowohl Sohn oder Logos, als vom Vater ſprach, und in d gleichmäßigen Ausgehen des Geiſtes von dem Eine von dem Andern einen Beweis für ſeine Behauptung

---

Joh. von Damaſcus T. I. S. LXXI. Dissertationes mascenicae. I. de processione Spiritus sancti); G. Historia controversiae Graecorum Latinorumque de Spir. s. Jena 1757.; Ziegler, Theol. Abhandlungen. 1791. I. Abh. Geſchichtsentwicklung des Dogma vom h Geiſt. S. 78 f.

2) Adv. Prax. c. 4.: *filium non aliunde puto, quam tre per filium.* Vgl. I. S. 176.

daß zwiſchen dem Vater und dem Logos kein trennender perſönlicher Unterſchied ſeyn könne [3]). Nachdem die nicäniſch-athanaſianiſche Trinitätslehre feſtgeſtellt war, konnte man ein doppeltes Intereſſe haben, entweder den Geiſt in ein unmittelbares Verhältniß zum Vater zu ſezen, oder dieſes Verhältniß durch den Sohn vermittelt werden zu laſſen. Da man das Verhältniß des Sohns zum Vater durch den Begriff der Zeugung bezeichnete, von dem Geiſt aber, um ihn nicht gleichfalls als gezeugt und als Sohn zu betrachten, nur den vom Begriff der Zeugung unterſchiedenen Ausgang prädiciren konnte, ſo hatte man dadurch noch keine Veranlaſſung, das die beſondere Exiſtenz des Geiſtes beſtimmende Prädicat des Ausgangs in eine nähere Beziehung zum Sohn zu ſezen; es bezieht ſich zunächſt nur auf das Verhältniß des Geiſtes zum Vater. Wie die Zeugung und das Ausgehen die beiden einander coordinirten, an ſich gleich denkbaren, Kategorien ſind, durch welche die Exiſtenz zweier gleich abſoluter Weſen mit dem Vater, als dem Einen abſoluten Gott, zuſammengedacht werden kann, ſo ſtehen der Sohn und der Geiſt in demſelben coordinirten Verhältniß zu dem Vater. Dieß iſt der Geſichtspunct, welchen insbeſondere die Vertheidiger der nicäniſch-athanaſianiſchen Trinitätslehre, Gregorius von Nazianz und Baſilius der Große, feſthielten, um die Einwendungen der Arianer gegen den Begriff der Zeugung zu beſeitigen. Daß man nicht ſchlechthin nur zwiſchen Gezeugtem und Ungezeugtem unterſcheiden dürfe, daß es noch ein drittes, mittleres, gebe, daß demnach der Geiſt, wenn auch nicht durch Zeugung, wie der Sohn, doch auch ohne Zeugung auf eine nicht minder abſolute Weiſe von Gott, dem Vater, ausgegangen ſey, war der Hauptſaz, welchen ſie geltend machten [4]). Auf der andern Seite konnte man

3) Vgl. Th. I. S. 539 f.

4) Man vgl. über Greg. von Naz. Th. I. S. 517. Auf dieſelbe

aber den Sohn immer nur als das zweite und den Geiſt als das dritte Glied der göttlichen Trinität betrachten, und ſe

Weiſe ſprach ſich Baſilius aus: Der Geiſt und der Sohn ſind aus Gott, der Sohn iſt aus dem Vater hervorgegangen und der Sohn zwar aus dem Vater durch die Zeugung, der Geiſt aber aus Gott auf eine unausſprechliche Weiſe. — Der Geiſt der Wahrheit iſt, wie wir belehrt ſind, von dem Vater ausgegangen, wir bekennen, daß er aus dem Vater iſt ohne Zeugung. — Er geht von Gott aus, nicht durch Zeugung, wie der Sohn, ſondern als der Geiſt ſeines Mundes, wodurch die Gemeinſchaft bezeichnet wird, die Art und Weiſe ſeines Daſeyns aber unausſprechlich verborgen bleibt. Hom. contra Sabell. T. II. S. 196. Epist. 125. De Spir. sancto c. 18. Wie ſehr es dieſen Kirchenlehrern zunächſt nur darum zu thun iſt, den Geiſt in ein unmittelbares Verhältniß zum Vater zu ſezen, zeigt beſonders die Polemik des Baſilius gegen Eunomius (In Eunom. II. S. 270 f.): Wem unter allen iſt es nicht deutlich, daß keine Thätigkeit des Sohns von der des Vaters getrennt iſt, und nichts unter dem Seyenden dem Sohn gehört, was dem Vater fremd iſt, wie ſpricht nun Eunomius dem Sohn es allein zu, Urſache des Geiſtes zu ſeyn? Wenn er das Seyn von einem Princip ableiten würde, ſo würde er das, was vom Sohn hervorgebracht worden iſt, auf die erſte Urſache zurückführen. Obgleich wir daher glauben, daß durch Gottes Logos alles zum Seyn hervorgerufen worden iſt, ſo läugnen wir doch nicht, daß die Urſache von allem der Geiſt des Alls ſey. Wie ſollte es auch nicht gefährlich ſeyn, den Geiſt von Gott zu trennen, da der Apoſtel ſein Einsſeyn mit Gott lehrt, indem er ihn bald Chriſti Geiſt nennt, bald Gottes (Röm. 8, 9. 1 Cor. 2, 12.); der Herr nennt ihn den Geiſt der Wahrheit, denn er iſt ſelbſt die Wahrheit und geht vom Vater aus." Wenn demnach auch nicht ſchlechthin geſagt wird, daß der Geiſt nur vom Vater ausgehe, ſo wird doch, ohne daß auf das Verhältniß zum Sohn weitere Rückſicht genommen wird, alles Gewicht darauf gelegt, daß er vom Vater ausgehe. Auch der, an Origenes beſonders ſich anſchließende, Al-

ſorgfältiger man darauf bedacht war, den Sohn in allem dem Vater gleichzuſtellen, deſto gewiſſer mußte man auch den weiteren Schritt thun und dieſe Identität auch auf das gleiche Verhältniß des Sohns und Vaters zum Geiſt ausdehnen. Daher können auch die genannten Kirchenlehrer die Beſtimmung nicht umgehen, daß das Verhältniß des Vaters zum Geiſt durch den Sohn vermittelt werde. Wie der Sohn ſich zum Vater verhält, ſo der Geiſt zum Sohn, ſagt Baſilius [5]), und Gregorius von Nyſſa erklärte ſich hierüber näher ſo: Wenn wir auch in der Natur Gottes eine vollkommene Gleichheit annehmen, ſo läugnen wir doch den Un-

---

xandriner Didymus, welcher nicht nur drei Bücher de trinit., ſondern auch eine eigene, gleichfalls aus drei Büchern beſtehende, Schrift de Spiritu sancto ſchrieb, läßt den Geiſt, obgleich er vom Sohn geſendet wird, nur vom Vater ausgehen: *Spiritus missus a filio de patre egreditur, non aliunde ad alia transmigrans. — Quod autem scriptum est, ipsum esse spiritum filii, ostendit, communem esse spiritui et filio naturam, ut opinari non liceat filii creaturam esse spiritum, quomodo enim proprio patri, quasi eum antea ex se ipso non habenti, condidisse dici potest filius illum, qui et est et dictus fuit in scripturis spiritus Dei? — Intelligatur autem spiritus Christi i. e. virtus Christi eo modo, quo dictum est: Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Quoniam enim ex uno patre natura, non vero creatrice operatione processerunt beatae illae hypostases, ad eundem unum referuntur. Omnis generatio et processio in iis, qui aequales et similes sunt, perficitur, maxime autem et praestantiori modo generatio ac processio, quae est ab uno patre, est secundum unitatem deitatis ipsius patris. — Ita spiritum sanctum ex paterna hypostasi processisse ostenditur.* Gucrike De schola, quae Alex. floruit, catech. P. II. S. 345 f.

5) De Spiritu sancto c. 17.

terſchied des Urſächlichen und Verurſachten nicht, wodur allein das Eine vom Andern unterſchieden werden kann, i dem wir glauben, das Eine ſey die Urſache, das Ande aus der Urſache, und bei demjenigen, das aus der Urſad iſt, denken wir uns wieder einen andern Unterſchied, de das Eine iſt unmittelbar aus dem Erſten, das Andere ab durch das, das unmittelbar aus dem Erſten iſt; ſo daß da Eingeborne ohne Widerſpruch bei dem Sohn bleibt, un ebenſo wenig ein Zweifel darüber ſtattfinden kann, daß d Geiſt aus dem Vater iſt, indem das Vermittelnde des Sohn das Eingeborene dem Sohn bewahrt, und den Geiſt vo dem natürlichen Verhältniß zum Vater nicht ausſchließt [6]. Hier iſt demnach deutlich ausgeſprochen, daß der Geiſt zwa aus dem Vater iſt, aber nicht unmittelbar, ſondern durch d Vermittlung des Sohns. Da jedoch das eine der beide Momente das andere nicht ausſchließt, indem man ſich do das Verhältniß des Sohns zum Vater immer als ein nä heres und unmittelbareres denken mußte, ſo konnte hier kein weſentliche Differenz ſtattfinden; demungeachtet kam ſchon i Streite mit Neſtorius auch dieſer Punct zur Sprache. Un ter den cyrilliſchen Anathematismen gegen Neſtorius ſprad der neunte das Anathema über die Behauptung aus, da die Chriſtum verherrlichende Kraft des Geiſtes nicht die e gene Kraft Chriſti, ſondern eine ihm fremde geweſen ſey daß der Geiſt, durch welchen er die Wunder that, nicht ihn ſelbſt angehört habe, welchen Saz Cyrillus weiter ſo erläu terte: der eingeborene Logos Gottes ſey, auch als er Menſch geworden war, ſo Gott geblieben, daß er alles war, was

6) Quod non sint tres Dii T. III. S. 27. — *τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ μονογενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τῷ υἱῷ μένειν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸ πνεῦμα, μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ μονογενὲς φυλαττούσης, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργούσης.*

der Vater iſt, mit Ausnahme des Vaterſeyns, und ſo habe er auch den Geiſt weſentlich und ſubſtanziell in ſich gehabt, denn der Geiſt ſey ebenſo der Geiſt des Sohns, wie des Vaters, und er gehe von Gott, dem Vater, ſo aus, daß er dem Sohn nicht fremd ſey, weil er alles mit dem Vater habe. Dieſen Säzen ſtellt Theodoretus in ſeiner Widerlegung der cyrilliſchen Anathematismen die Antitheſe entgegen: Wenn es auch der Frömmigkeit gemäß ſey, zu lehren, daß der Geiſt dem Sohn angehöre, ſofern er dieſelbe Natur mit ihm habe und vom Vater ausgehe, ſo ſey doch als blasphemiſch und gottlos die Behauptung zu verwerfen, daß er aus dem Sohn oder durch den Sohn ſein Daſeyn erhalten habe. Dafür beruft ſich Theodoretus auf die Stellen Joh. 15, 26. 1. Cor. 2, 12 [7]). Es iſt aus dieſem Gegenſaz deutlich zu erſehen, daß man, wie man auf der einen Seite das Intereſſe hatte, um dem Sohn nichts zu entziehen und ihn in ſeiner Einheit mit dem Vater aufzufaſſen, den Geiſt in der engſten Beziehung zum Sohn zu betrachten [8]), ſo auf der andern Seite, um dem abſoluten Weſen des Vaters nichts zu vergeben, den Geiſt ausſchließlich dem Vater vindiciren zu müſſen glaubte, wenigſtens ſofern er das Princip ſeines Daſeyns nur im Vater haben ſollte. Daß aber, während Cyrillus das erſtere Moment geltend macht, Theodoretus das leztere hervorhebt, ſtimmt ganz mit dem ſonſtigen Character der antiocheniſchen Theologie überein, welchem gemäß auch ſchon Theodorus von Mopſueſtia ausdrücklich den Saz ver-

7) Vgl. Theodoret Reprehensio XII anathemat. Cyrilli. Opp. Theod. ed. Schulz. T. V. S. 44.

8) In demſelben Intereſſe hatte auch ſchon Athanaſius Ep. ad Serap. I, 25. behauptet: εἰ δὲ ὁ υἱὸς, ἐπειδὴ ἐκ τῆ πατρός ἐστιν, ἴδιος τῆς θεότας αὐτῆ ἐστιν, ἀνάγκη καὶ τὸ πνεῦμα, ἐκ τῆ θεῆ λεγόμενον, ἴδιον εἶναι κατ' οὐσίαν τῆ υἱῆ. Man vgl. überhaupt über die Lehre des Athanaſius Th. I. S. 510.

warf, daß der Geiſt ſein Daſeyn durch den Sohn habe [9]. In der orientaliſch-griechiſchen Kirche hielt man ſich nun vorzugsweiſe an dieſe Beſtimmung, daß der Geiſt vom Vater ausgehe, in der occidentaliſchen Kirche wurde das andere Moment das überwiegende. Es geſchah dieß hauptſächlich in Folge der Conſequenz, mit welcher Auguſtinus den Begriff der Weſensgleichheit auffaßte. Sollte zwiſchen Vater, Sohn und Geiſt eine vollkommene Gleichheit des Weſens ſtattfinden, ſo konnte man den Geiſt nicht blos vom Vater ausgehen laſſen. Denn wenn auch das Ausgehen des Geiſtes dem Gezeugtſeyn des Sohns vollkommen parallel war, ſo war doch der Sohn mit dem Vater nicht vollkommen gleichen Weſens, wenn der Geiſt blos vom Vater und nicht zugleich auch vom Sohn ausging, es mußte daher auch von dieſer Seite noch der Gegenſaz gegen die arianiſche Subordinationstheorie vollends abgeſchloſſen werden. Von dieſer Seite faßte Auguſtinus dieſes Verhältniß auf [10], und es iſt daher eine bei ihm öfters vorkommende Formel, daß der heilige Geiſt **ex patre et filio procedit**. Nur konnte auch Auguſtinus jenes andere Moment nicht ganz aus dem Auge verlieren, weswegen er auch wieder ſagt, daß der Geiſt **principaliter** vom Vater ausgehe [11], und ausdrücklich bemerkt, daß auch das Ausgehen des Geiſtes vom Sohn dem Sohn vom Vater mitgetheilt ſey [12].

---

9) Vgl. das Symbol Theodors in den Acten der epheſ. Synode Actio VI. bei Manſi T. IV. S. 1347.

10) De trin. IV, 20.: *Non possumus dicere, quod spiritus sanctus et a filio non procedat, neque enim frustra idem spiritus et patris et filii spiritus dicitur.*

11) Vgl. Th. I. S. 881.

12) Tract. 100 in evang. Joh.: *A quo autem habet filius, ut sit Deus (est enim de Deo Deus), ab illo habet utique, ut etiam de illo procedat spiritus sanctus, ac per hoc*

Die auf dieſe Weiſe ſtattfindende Differenz würde die Richtigkeit, die man ihr in der Folge gab, nicht erhalten haben, wenn ſie nicht eine ſymboliſche Bedeutung gewonnen hätte. Die Symbole der griechiſchen Kirche, in welcher die Lehre von der Dreieinigkeit zu einer Zeit feſtgeſezt worden war, in welcher man dieſer Frage noch keine Aufmerkſamkeit geſchenkt hatte, enthielten keine auf dieſe Differenz ſich beziehende Beſtimmung, und man mußte ebendeswegen auch in der Folge Bedenken tragen, einen Zuſaz, welcher zu dem überlieferten Symbol eine ſo wichtige Beſtimmung hinzuzufügen ſchien, für orthodox zu halten. In der lateiniſchen Kirche aber ſcheute man ſich nicht, als bei verſchiedenen Veranlaſſungen neue Glaubensformeln entworfen wurden, auch die Beſtimmung aufzunehmen, daß der heilige Geiſt vom Vater und Sohn ausgehe. Zuerſt geſchah dieß in Spanien, als der weſtgothiſche König Reccared von dem arianiſchen Bekenntniß zum nicäniſchen übertrat. Auf der deßhalb gehaltenen dritten toletaniſchen Synode im J. 589 wurde in dem den heiligen Geiſt betreffenden Artikel des nicäniſch-conſtantinopolitaniſchen Symbols: *credimus et in spiritum sanctum dominum et vivificatorem ex patre procedentem*, nach *patre* noch *et filio* eingeſchoben, und das Anathema über diejenigen ausgeſprochen, welche nicht glauben, daß der heilige Geiſt vom Vater und Sohn ausgehe [12]). Daſſelbe Bekenntniß wurde auf mehreren andern ſpaniſchen Synoden wiederholt.

spiritus sanctus, ut etiam de filio procedat, sicut procedit de patre, ab ipso habet patre. Doch lenkte er auch hier wieder ein, und es ſollte dieſes *procedere* von beiden zugleich auf eine ununterſcheidbare Weiſe geſchehen: *Spiritus sanctus non de patre procedit in filium et de filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul de utroque procedit, quamvis hoc filio dederit pater ut, quemadmodum de se, ita de illo quoque procedat.* A. a. O.

13) Manſi T. IX. S. 981.

Auch das ſogenannte athanaſianiſche Symbol enthält die Beſtimmung [14]). Indeß war doch ſchon den Griechen Kunde der hier obwaltenden Differenz zugekommen. S einem Briefe des im Monotheletenſtreit beſonders thä Abts Maximus an den Presbyter Marinus in Cypern ren es zuerſt die Anhänger des Monotheletismus in C ſtantinopel, welche, als ſie in Synodalſchreiben des röm ſchen Biſchofs Martinus den Ausgang des Geiſtes auch v Sohne prädicirt fanden, daran Anſtoß nahmen. Maxim ſagt, er habe ſich aus dieſer Veranlaſſung nach dem Sin dieſes Dogma bei den Römern genauer erkundigt, ſich ab auch durch die von den Römern aus lateiniſchen und gri chiſchen Vätern beigebrachte Zeugniſſe überzeugt, daß ſie d mit den Sohn nicht zum Princip des Geiſtes machen wolle ſondern das Eine Princip des Sohnes und Geiſtes ſezen in den Vater, ſo daß ſie Zeugung und Ausgang unterſcheide und mit ihrem Dogma nur ſagen, der Geiſt gehe durch d Sohn hervor, und habe dieſelbe Subſtanz mit ihm [15]). W der Monotheletismus, über welchen damals die römiſc Kirche mit der griechiſchen im Streite begriffen war, d Aufmerkſamkeit der leztern zuerſt auf dieſe Differenz hinlenk ſo kam ſeitdem, ſo oft Streitverhandlungen zwiſchen beid

14) *Spiritus sanctus a patre et filio non factus nec creat nec genitus est, sed procedens.*

15) Opp. Max. T. II. S. 69. Auch der römiſche Bibliothek Anaſtaſius führt in ſeiner Epist. ad Joannem Diaconum da ſelbe aus dem genannten Briefe des Maximus an. *Frustr* ſagt Anaſtaſius, *caussari contra nos innuit (Maximu Graecos — pie interpretans et utriusque linguae gnar ad pacem erudiens, dum scilicet nos et Graecos edocet secundum quiddam procedere et secundum quiddam no procedere spiritum sanctum ex filio, difficultatem ex primendi de alterius in alterius linguae proprietate significans.* Vgl. Le Quien a. a. O.

Athen stattfanden, gewöhnlich auch dieser Punct zur Sprache. Daß dieß jedoch schon auf der unter Pipin im J. 767 zu Gentilly mit den Griechen wegen des Bildercultus gehaltenen Synode geschehen sey, läßt sich nicht mit Sicherheit annehmen [16]). In der fränkischen Kirche hatte das Dogma schon damals Eingang gefunden, nur entstand darüber ein Bedenken, ob ein solcher Zusaz auch zum Symbol gemacht werden dürfe. Der Patriarch Paulinus von Aquileja war zwar auf der im J. 791 zu Friaul (**Forum Julium**) gehaltenen Synode der Meinung, so sehr Zusäze zum Symbol an sich zu missbilligen seyen, so könne doch die den Ausgang des Geistes vom Sohn betreffende Bestimmung nicht in die Kategorie der verwerflichen Zusäze gerechnet werden, indem ja dadurch nur eine dem Sinne des Symbols ganz entsprechende Erklärung gegeben werde [17]), Alcuin aber scheint hierüber

16) Nach Einhard's Annales (Monum. Germ. hist. ed. Pertz Script. T. I. S. 145.) zum J. 767 wurde zu Gentiliacum über die quaestio de sancta trinitate et de sanctorum imaginibus verhandelt. Man nimmt mit Walch a. a. O. S. 22. an, unter trinitas sey der Ausgang des Geistes zu verstehen. Allein es ist mit Beidem nur der Bilderstreit gemeint, weswegen es auch in des Abts Regino Chronik bei Pertz a. a. O. S. 557 heißt: *Rex — synodum magnam habuit inter Romanos et Graecos de sancta trinitate vel de sanctorum imaginibus.* Die Spize der Frage war die Anbetung der Personen der Trinität in Bildern.

17) Mansi T. XIII. S. 829. Paulinus argumentirt so: Die Väter der nicänischen Synode haben nur gesagt: *et in sanctum spiritum.* Die Väter der constantinopolitanischen Synode aber: *suppleverunt, quasi exponendo eorum sensum*, sie glauben auch *in spir. s. dom. et vivific. ex patre procedentem.* Wie diese zweite Synode die erste durch einen Zusaz ergänzt habe, so habe man nachher *propter eos haereticos, qui asserunt spiritum s. solius esse et a solo procedere patre*, den Zusaz gemacht: *qui ex patre filioque procedit.*

ſtrenger gedacht zu haben, er warnte ausdrücklich vor
ſpaniſchen Irrthume, d. h., wie man gewöhnlich annim
der Aufnahme des Zuſazes in das Symbol [18]). Ueber
Lehrſaz ſelbſt hatte jedoch auch Alcuin keinen Zweifel, er u
der Biſchof Theodulf von Orleans vertheidigten ihn ſogar
beſondern Schriften [19]). In der fränkiſchen Kirche beſ

Et tamen non sunt hi s. Patres culpandi, quasi ad dissent aliquid vel minuisent de fide CCCXVIII P trum, quia non contra eorum sensum diversa sensero sed immaculatum eorum intellectum sanis morbus m plere studuerunt. Ganz unrichtig hat Ziegler a. a. O. S. 2 wie Gieſeler (Lehrb. der K.G. II. S. 81.) mit Recht bemer die Meinung des Paulinus aufgefaßt.

18) Epist. 75. ad fratres Lugdunenses ed. Frob. I. S. 10 *Hispanici erroris sectas tota vobis cavete intentione. Et symbolo catholicae fidei nova nolite inserere, et ecclesiasticis officiis inauditas priscis temporibus tra tiones nolite diligere.* Es iſt mir übrigens zweifelhaft, dieß, nach der gewöhnlichen, aber auch ſchon von Frob a. a. O. S. 111. bezweifelten, Annahme auf die Lehre v heiligen Geiſt geht. Wie kann Alcuin im J. 798 ſo ſchreib wenn nicht nur die Libri Carolini ſchon im J. 790 behaupt (III, 3.): *ex patre et filio — omnis universaliter con tetur et credit ecclesia eum procedere*, ſondern auch ſch einige Zeit vor 809 das Symbol mit dieſem Zuſaz in der Pf capelle Karls geſungen worden ſeyn muß? Froben bezie die Stelle auf Ausdrücke, die etwa aus Veranlaſſung d Adoptianismus hätten eingeführt werden können.

19) De processione spiritus sancti ad Carolum M. ed. Fro T. I. S. 743. Alcuin zeigt 1) daß der heilige Geiſt vom V ter und Sohn ausgehe, 2) daß er der Geiſt des Vaters u Sohns ſey, und 3) daß er vom Vater und Sohn geſen ſey. Eine dogmatiſche Entwicklung ſucht man hier, ſo wie Theodulfs Schrift (Opp. Theod. ed. J. Sirmond. Par. 1646 vergebens. Der Beweis wird nur durch eine Sammlung bib ſcher Stellen und kirchlicher Auctoritäten gegeben.

ligte man ſich mit dieſem Gegenſtand ſehr angelegentlich. Im J. 809 hielt Karl der Große eine Synode in Aachen über die Frage wegen des Ausgangs des heiligen Geiſtes. Die Veranlaſſung hatte eine Streitigkeit gegeben, welche zwiſchen dem griechiſchen Mönch Johannes und den lateiniſchen Mönchen auf dem Oelberg bei Jeruſalem auch über dieſen Punct entſtanden war [20]). Der Grieche nannte die leztern auch wegen dieſes Zuſazes zum Symbol Ketzer, die lateiniſchen Mönche aber beriefen ſich, indem ſie die Sache vor den römiſchen Biſchof Leo III. brachten, zu ihrer Rechtfertigung darauf, daß ſie das Symbol mit dieſem Zuſaz in der Hofkapelle Karls des Großen abſingen gehört haben. Wie die genannte Synode in Aachen ſich erklärte, iſt unbekannt. Karl der Große ſchickte aber unmittelbar nach derſelben Abgeordnete (zwei Biſchöfe und einen Abt) nach Rom, um die Genehmigung des Papſtes in Hinſicht des Zuſazes im Symbol und des Abſingens deſſelben zu erhalten. Leo III. ſezte zwar in der Antwort, die er gab, das Dogma ſelbſt als rechtgläubige Lehre voraus [21]), misbilligte aber die Aufnahme des Symbol, wie er auch nachher, um ſich gegen eine Veränderung des Symbols zu verwahren, zwei ſilberne Tafeln in der Peterskirche aufſtellen ließ, auf welchen das nicäniſch-conſtantinopolitaniſche Symbol griechiſch und lateiniſch mit der Unterſchrift ſtund: **Haec Leo posui amore et cautela orthodoxae fidei.** In der römiſchen Kirche war

---

20) Dieß ſagt ausdrücklich der Erzb. Ado von Vienne in ſeiner Chronik (bei Pertz a. a. O. Thl. II. S. 320.): *Synodus magna Grani Aquis congregatur — in qua — de processione spiritus sancti quaestio agitatur, utrum sicut procedit a patre ita procedat a filio. Hanc quaestionem Joannes monachus Hierosolymitanus moverat.*

21) In ſeinem, aus dieſer Veranlaſſung an die orientaliſchen Kirchen geſandten, Symbol bekannte er *spiritum sanctum a patre et filio aequaliter procedentem.*

demnach damals der Zuſaz noch nicht in das Symbol genommen. Bei den Verhandlungen, welche hierüber Rom zwiſchen den Abgeordneten des Kaiſers und dem P ſtattfanden, erklärten jene: Wenn die Lehre vom Ausg des Geiſtes vom Vater und Sohn eine wichtige Wahr enthalte, ſo müſſe man auch kein Mittel unbenüzt laſſen, die Kenntniß deſſelben ſo viel wie möglich zu verbreiten, zu das öffentliche Abſingen im Symbol beſonders beim Dadurch ſeyen ſchon viele, welche ſonſt nichts davon w würden, damit bekannt gemacht worden. Der Papſt dag drang darauf, daß an den Beſtimmungen einer vom heil Geiſt erleuchteten allgemeinen Synode nichts geändert we dürfe; da die Väter der Synode auch in der Nichtaufn in das Symbol vom heiligen Geiſt geleitet worden ſeyen müſſe auch Grund vorhanden ſeyn, dieſe Beſtimmung we laſſen. Es ſeyen ja auch ſo manche andere wichtige Be mungen der Glaubenswahrheiten in kein Symbol aufgen men, und die den Ausgang des Geiſtes betreffende Leh ſtimmung ſeyen nicht alle zu faſſen fähig, daher ſey ſie nicht für alle ein zur Seligkeit nothwendiger Glauben tikel [22]). Bei dieſer Wendung der Sache handelte es nur um die Auctorität der Symbole. Aber auch die Ha differenz, die zwiſchen der orientaliſchen und occidentali Kirche ſtattfand, bietet in dogmatiſcher Hinſicht nichts hebliches dar. Sie galt nun zwar, wie wir dieß ſchon der berühmten **Epistola encyclica** des Patriarchen Pho erſehen [23]), als der wichtigſte dogmatiſche Punct, auf

22) Man vgl. hierüber Manſi T. XIV. S. 17 f.; Lequien a. a S. VII.; Ziegler a. a. O. S. 214. (welcher jedoch S. 210 214 die citirten Beweisſtellen verwirrt); Neander Allg. G der chr. Rel. u. Kirche. IV. S. 584 f.

23) Sie enthält den Vorwurf gegen die Abendländer, daß ſ *ἱερὸν καὶ ἅγιον σύμβολον, ὃ πᾶσι τοῖς συνοδικοῖς καὶ οἰκουμε ψηφίσμασιν ἄμαχον ἔχει τὴν ἰσχύν, νόθοις λογισμοῖς, καὶ πα*

[illegible] die Griechen in ihren Streitigkeiten mit der römischen [illegible] ihre Angriffe richteten, aber auch die auf der römi[illegible] Seite hiedurch hervorgerufenen Vertheidigungsschriften [illegible] sich nur an das Aeussere der Sache, an die Differenz [illegible] solche, an kirchliche Auctoritäten und im besten Falle an [illegible]lische Beweisstellen (wie Gal. 4, 6. Phil. 1, 19. Ap. Gesch. [illegible] 7. Joh. 20, 22. Ap. Gesch. 2, 23. Joh. 8, 42.), ohne auf [illegible] innere Moment der Sache selbst einzugehen [24]). Daher [illegible]gt es hier für unsern Zweck, den dogmatischen Ursprung [illegible] Differenz, welche seit dem Streit mit Photius haupt[illegible]lich auch dazu beitrug, den zwischen der griechischen und [illegible]schen Kirche entstandenen Riß zu einem unheilbaren zu ma[illegible], und nach der völligen Erfolglosigkeit der auf der Synode [illegible]lorenz im J. 1439 gemachten Unionsversuche beide Kirchen [illegible] immer auseinanderhält [25]), nachgewiesen zu haben, um

---

[illegible]γραπτοῖς λόγοις καὶ θράσεις ὑπεροχῇ κιβδηλεύειν ἐπεχείρησαν· ὦ [illegible] τῦ πονηρῦ μηχανημάτων, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ ἐκ τῦ πα[illegible]ρὸς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῦ υἱῦ ἐκπορεύεσθαι καινολογήσαντες!

[illegible]) Man vgl. ausser den genannten Schriften Kölln in Münschers Lehrb. der D.G. II. S. 112 f.

[illegible]) Am vollständigsten und bestimmtesten legt gerade die Florentiner Unions-Acte die Differenz dar (Mansi T. XXXI. S. 1027 f.): *Omnes profiteantur, quod spiritus sanctus ex patre et filio aeternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex patre simul et filio, et ex utroque aeternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit; declarantes, quod id, quod ss. doctores et patres dicunt, ex patre per filium procedere spiritum sanctum, ad hanc intelligentiam tendit, ut hoc significetur, filium quoque esse secundum Graecos quidem causam* (αἰτίαν), *secundum Latinos vero principium subsistentiae spiritus sancti* (ἀρχὴν τῆς ἁγίυ πνεύματος ὑπάρξεως) *sicut et patrem. Et quoniam omnia, quae sunt patris, pater ipse unigenito filio suo gignendo dedit, praeter esse patrem, hoc ipsum quod spiritus sanctus procedit*

von dieſem Puncte aus, dem wichtigſten, welcher ſi
matiſch ſcheidet, die orientaliſch-griechiſche Kirche,
ihre ſelbſtſtändige dogmatiſche Entwicklung hier geſ
hat, ſich ſelbſt zu überlaſſen und dem weitern Entwic
gange des Dogma in der abendländiſchen Kirche zu
Daß aber die beiden Kirchen ſich gerade auf dieſe
einander gegenüberſtellten, kann nach allem Bisherige
für zufällig gehalten werden. In der orientaliſch-grie
Kirche ging die überwiegende Richtung immer dahin, d
ſolute Weſen der Gottheit ſchlechthin in den Vater zu
und das urſprüngliche Subordinationsſyſtem blickt dar
mer wieder durch, ſo ſehr auch die nicäniſch-athanaſi
Lehre in ſtetem Streit mit demſelben begriffen iſt. J
in ſeiner abſtracten Einheit das Eine abſolute Subj
kann kein anderes Subject zu ſeinem Rechte kommen
auffallendſten zeigt ſich dieß in der Lehre von der
Chriſti, in welcher das Göttliche ſich immer ausſchl
und negativ gegen das Menſchliche verhielt, aber a
der Trinitätslehre konnte man über die einſeitige Ir

---

ex filio, ipse filius a patre aeternaliter habet, etiam aeternaliter genitus est. Diffinimus insup plicationem verborum illorum „filioque“ v declarandae gratia, et imminente tunc necessitat ac rationabiliter Symbolo fuisse appositam. W Zuſaz, ungeachtet der Proteſtation und Cautele Le (gleichfalls ein Beweis der päpſtlichen Infallibilität), das römiſche Symbol gekommen iſt, iſt nicht bekannt. alte Streit zwiſchen dem Patriarchen Michael Cärular dem Papſt Leo IX. ſich erneuerte (im J. 1054), erſch Zuſaz im Symbol. In der Excommunicationsſchrift, die römiſchen Legaten, den Cardinal Humbert an der gegen den Patriarchen auf den Altar der Sophienkirche ſtantinopel niederlegten, werden nun die Griechen beſc daß ſie *sicut Pneumatomachi vel Theomachi absc a symbolo spiritus sancti processionem a filio.*

[illegible] hinwegkommen. Die eigenthümliche Tendenz der abend-[illegible]schen Kirche ging besonders seit Augustinus und Leo [illegible], den Unterschied hervorzuheben. Das von Gott, als [illegible] Einen absoluten Subject, Unterschiedene, sey es nun das [illegible]schliche in der Person Christi oder der Mensch als der [illegible]liche Geist, sollte zu seiner eigenen selbstständigen Reali-[illegible] gelangen, zu der Würde eines wahrhaften, sich durch [illegible] selbst bestimmenden Subjects erhoben werden. Ihren [illegible]gangspunct mußte aber diese Tendenz, wenn sie auf [illegible] immanenten Princip beruhen sollte, schon im We-[illegible] Gottes, als des Dreieinigen, haben. Ist der Sohn nicht [illegible] allem neben dem Vater, als dem absoluten Gott, ein [illegible]berechtigtes Subject, so kann auch sonst kein anderes [illegible]ject sein angeborenes Recht geltend machen. Wie hätte [illegible] der Sohn dasselbe absolute Recht mit dem Vater, wenn [illegible] es nicht vor allem dem Geist gegenüber hätte, dadurch [illegible], daß der Geist in Hinsicht seines Ursprungs und Wesens [illegible] demselben Verhältniß zum Sohn wie zum Vater steht, [illegible] den Sohn in seinem Unterschiede vom Vater ebenso [illegible]sentlich zu seiner Voraussezung hat, wie den Vater? Daher [illegible], was die weitere Geschichte für die speculative Fortbil-[illegible]ung der Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes enthalten [illegible], von der Entwicklungs-Geschichte des Trinitäts-Dogma [illegible]erhaupt nicht getrennt werden.

Sechstes Kapitel.

Johannes von Damaskus.

Ehe wir der occidentalischen Kirche, auf welche unsere [illegible]eriode den Uebergang macht, uns zuwenden, ist hier der [illegible]rt, noch einen zurückblickenden Stillstand zu machen. Die [illegible]eranlassung hiezu gibt uns die orientalisch-griechische Kirche [illegible]lbst, da sie selbst ihren Entwicklungsgang mit einem reca-

pitulirenden Ueberblicke über ihre bisherige dogmatiſche T
tigkeit und die Reſultate derſelben geſchloſſen hat. Das
rühmte Werk des Johannes von Damaſkus, das mit R
als der erſte Verſuch eines dogmatiſchen Syſtems betra
wird, hat ſein Verdienſt nur darin, daß es den ganzen
halt, welchen das dogmatiſche Bewußtſeyn jener Zeit
das Ergebniß der frühern Streitigkeiten und Verhandlu
gewonnen hat, in einem überſichtlichen Zuſammenhang
ſammenfaßt, und in einer ſo viel möglich klaren und p
ſen Entwicklung darlegt [1]). Johannes von Damaſkus
nichts Neues geben, er hält ſich durchaus an die gegeb
ſymboliſchen Beſtimmungen und die bewährteſten kirchli
Auctoritäten, aber in formeller Hinſicht iſt ſein dogmati
Werk über den orthodoxen Glauben eine neue eigenthüm
Erſcheinung. Die weſentlichſten Beſtandtheile deſſelben,
welche die übrigen Materien angereiht werden, ſind die
den Lehren von der Dreieinigkeit und Perſon Chriſti.
weit nun freilich Johannes von Damaſkus größtentheils
längſt bekannte Beſtimmungen wiederholt, wäre es ü
flüſſig, bei ſeiner Darſtellung noch zu verweilen, dag
kann es nicht ohne Intereſſe ſeyn, ſie von der Seite et
näher ins Auge zu faſſen, wie es ihm bei ſeinem Str
nach der Klarheit und Beſtimmtheit des logiſchen Beg
auf denjenigen Puncten, auf welchen die orthodoxe Lehre
meiſten mit ſich zu ringen hat, um den immer wieder
hervordrängenden Widerſpruch zurückzuhalten, und wenn
nicht zu überwinden, doch wenigſtens ſo viel möglich zu
ſchwichtigen, gelungen iſt, eine befriedigendere Entwickl
zu geben.

Von der Lehre von Gott, mit welcher Johannes

1) Es führt daher mit Recht den Titel: Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθο
πίστεως. Opp. Joann. Dam. ed. Lequien. Ven. 1748. T
S. 123 f.

Damaſkus ſein dogmatiſches Werk eröffnet, macht er den Übergang auf die Lehre von der Trinität durch den Saz, daß Gott nicht ohne Logos ſey (ἄλογος) [2]). Wie unſer Logos aus dem Geiſt (νοῦς) hervorgeht, und weder ganz derſelbe mit dem Geiſt iſt, noch ganz ein anderer, ſo iſt auch der Logos Gottes dadurch, daß er für ſich ſubſiſtirt, getrennt von dem, von welchem er ſeine Subſiſtenz hat, weil er aber alles in ſich darſtellt, was zum Begriff Gottes gehört, die ganze Vollkommenheit des Vaters, iſt er derſelbe mit ihm ſeiner Natur nach. Er iſt alſo ſowohl für ſich, als auch Eins mit Gott, und nicht auſſer ihm, ſondern immer in ihm [3]). Der Logos ſelbſt aber muß auch einen Geiſt haben, wie ja auch unſer Logos nicht ohne das πνεῦμα iſt, das iſt unſer πνεῦμα von unſerem Weſen verſchieden, da es ein Ein- und Ausathmen der Luft beſteht, der Geiſt Gottes aber iſt kein unſelbſtſtändiger Hauch, ſondern eine ſubſtanzielle Kraft, die in ihrer eigenen Hypoſtaſe ſich kund gibt, und vom Vater ausgeht und im Sohne ruht, und ihn in ſich offenbart als lebendige, ſich ſelbſt beſtimmende, immer das Gute wollende, und mit dem Wollen auch die Macht habende Perſon. So iſt durch die Einheit der Natur der Polytheismus der Heiden entfernt und durch die Aufnahme des Logos und des Geiſtes das Dogma der Juden, das Gute beider Weſen aber bleibt, von der jüdiſchen Vorſtellung die Einheit der Natur, vom Heidenthum aber der Unterſchied der Perſonen. Die Namen oder Begriffe der Vaterſchaft, der Sohnſchaft und des Ausgehens ſind, wie Johannes ausdrücklich bemerkt [4]), nicht von uns auf die Gottheit übergetragen, ſondern im Gegentheil ſind ſie von dorther uns gegeben (wofür er ſich auf Eph. 3, 14. beruft), ſie ſind ſomit

2) De fide orthod. I, 6.

3) Πῶς γὰρ ἔσται, ἐξ αὐτοῦ (θεοῦ) γινόμενος;

4) I, 8.

nicht blos eine ſubjective Vorſtellung, ſondern ein obj
Verhältniß zu ſich ſelbſt. Ueber die Hauptfrage, auf
es hier ankommt, wie Vater, Sohn und Geiſt als Pe
verſchieden und doch als ein und derſelbe Gott Ein
erklärt ſich Johannes von Damaſkus auf folgende
Der Sohn und der Geiſt haben alles, was ſie haben,
des Vaters, d. h., weil der Vater es hat (ſo daß ſie
ſind, was der Vater iſt), nur die Ungezeugtheit, die
gung und der Ausgang machen eine Ausnahme, denn
durch dieſe perſönlichen Eigenſchaften unterſcheiden ſich
drei Perſonen von einander, nicht durch das Weſen,
durch das Characteriſtiſche der eigenen Hypoſtaſe ſind
ohne Trennung unterſchieden. Jede der drei hat aber
vollkommene Hypoſtaſe, damit wir nicht aus drei unvoll
menen Eine zuſammengeſezte vollkommene Natur ma
ſondern in drei vollkommenen Hypoſtaſen ein einziges,
faches, über alle Vollkommenheit erhabenes Weſen annehm
denn alles, was aus unvollkommenen Dingen beſteht
nothwendig zuſammengeſezt, aus vollkommenen Hypoſ
aber iſt keine Zuſammenſezung möglich, weswegen wir
nicht die Formel ἐξ ὑποστάσεων, ſondern ἐν ὑποστάσε
brauchen. Deswegen bekennen wir drei vollkommene H
ſtaſen, um jede Zuſammenſezung von der göttlichen N
auszuſchließen, weil die Zuſammenſezung das Princip
Trennung iſt, wir ſagen aber weiter, die drei Hypoſ
ſeyen in einander, um keine Vielheit von Göttern einzufü
Durch die drei Hypoſtaſen wollen wir alſo das Nichtzu
mengeſezte und das Unvermiſchte, durch die Homouſie
und das Ineinanderſeyn der Hypoſtaſen, und die Ide
des Willens, der Wirkſamkeit, der Macht und der Bewe
das Ungetrennte, daß Ein Gott iſt, ausdrücken.
muß wiſſen, daß es etwas anderes iſt, eine Sache der
lität nach zu betrachten, und etwas anderes, dem Geb
und der Vorſtellung nach. Bei allen geſchaffenen Weſ

die Verschiedenheit der Hypostasen eine reale. Zwischen Petrus und Paulus ist eine reale Verschiedenheit, das Gemeinsame aber, das, worin sie zur Einheit verknüpft und Eins sind, ist blos etwas Vorgestelltes; wir stellen uns mit dem Verstande vor, daß Petrus und Paulus desselben Wesens sind, Eine gemeinsame Natur haben. Jeder ist ein vernünftiges und sterbliches Wesen, jeder hat einen durch eine vernünftige Seele beseelten Leib, sie sind räumlich und zeitlich getrennt u. s. w. Bei der überwesentlichen, über alles hinausgehenden, unbegreiflichen Dreieinigkeit aber verhält es sich auf die entgegengesezte Weise. Denn hier ist das Gemeinsame, das, worin sie Eins sind, das Reale, wegen der gleichen Ewigkeit und der Identität des Wesens, der Wirksamkeit, des Willens, der Macht und Güte, es ist nicht Aehnlichkeit, sondern Identität, eine und dieselbe Bewegung der drei Hypostasen, denn jede von ihnen ist mit den andern nicht weniger Eins als mit sich selbst, der Unterschied ist nur in der Vorstellung, es ist in den Getheilten eine ungetheilte Einheit, wie in drei Sonnen, die ohne Trennung in einander sind, Eine Vermischung und Einheit des Lichtes ist.

Erwägt man das Verhältniß, in welchem alle diese Bestimmungen zu einander stehen, so läßt sich gewiß nicht verkennen, welches einseitige Uebergewicht auf die Seite der Einheit fällt. Daß die Eine Gottheit in drei Hypostasen besteht, daß es drei vollkommene Hypostasen sind, wird zwar als eine Hauptbestimmung gemacht, wenn aber zugleich ausdrücklich gesagt wird, daß das, was die Personen zu unterschiedenen Personen macht, nur der Vorstellung angehört, dagegen die Einheit, als das Gemeinsame der drei Personen, zum Unterschied von der blos logischen des Gattungsbegriffs, eine reale und wirkliche sey, und im Zusammenhang damit das Persönliche der in einanderseyenden drei Personen nur auf die Bestimmungen der Ungezeugtheit, der Zeugung und des Ausgangs zurückgeführt wird, wie ist es möglich,

nicht blos eine ſubjective Vorſtellung, ſondern ein objectives Verhältniß zu ſich ſelbſt. Ueber die Hauptfrage, auf welche es hier ankommt, wie Vater, Sohn und Geiſt als Perſonen verſchieden und doch als ein und derſelbe Gott Eins ſind, erklärt ſich Johannes von Damaſkus auf folgende Weiſe: Der Sohn und der Geiſt haben alles, was ſie haben, wegen des Vaters, d. h., weil der Vater es hat (ſo daß ſie alles ſind, was der Vater iſt), nur die Ungezeugtheit, die Zeugung und der Ausgang machen eine Ausnahme, denn nur durch dieſe perſönlichen Eigenſchaften unterſcheiden ſich die drei Perſonen von einander, nicht durch das Weſen, nur durch das Characteriſtiſche der eigenen Hypoſtaſe ſind ſie ohne Trennung unterſchieden. Jede der drei hat aber eine vollkommene Hypoſtaſe, damit wir nicht aus drei unvollkommenen Eine zuſammengeſezte vollkommene Natur machen, ſondern in drei vollkommenen Hypoſtaſen ein einziges, einfaches, über alle Vollkommenheit erhabenes Weſen annehmen, denn alles, was aus unvollkommenen Dingen beſteht, iſt nothwendig zuſammengeſezt, aus vollkommenen Hypoſtaſen aber iſt keine Zuſammenſezung möglich, weswegen wir auch nicht die Formel ἐξ ὑποστάσεων, ſondern ἐν ὑποστάσει gebrauchen. Deswegen bekennen wir drei vollkommene Hypoſtaſen, um jede Zuſammenſezung von der göttlichen Natur auszuſchließen, weil die Zuſammenſezung das Princip der Trennung iſt, wir ſagen aber weiter, die drei Hypoſtaſen ſeyen in einander, um keine Vielheit von Göttern einzuführen. Durch die drei Hypoſtaſen wollen wir alſo das Nichtzuſammengeſezte und das Unvermiſchte, durch die Homouſie aber und das Ineinanderſeyn der Hypoſtaſen, und die Identität des Willens, der Wirkſamkeit, der Macht und der Bewegung das Ungetrennte, daß Ein Gott iſt, ausdrücken. Man muß wiſſen, daß es etwas anderes iſt, eine Sache der Realität nach zu betrachten, und etwas anderes, dem Gedanken und der Vorſtellung nach. Bei allen geſchaffenen Weſen iſt

ie Verschiedenheit der Hypostasen eine reale. Zwischen Pe-
us und Paulus ist eine reale Verschiedenheit, das Gemein-
me aber, das, worin sie zur Einheit verknüpft und Eins
nd, ist blos etwas Vorgestelltes; wir stellen uns mit dem
erstande vor, daß Petrus und Paulus desselben Wesens
nd, Eine gemeinsame Natur haben. Jeder ist ein vernünf-
zes und sterbliches Wesen, jeder hat einen durch eine ver-
ünftige Seele beseelten Leib, sie sind räumlich und zeitlich
trennt u. s. w. Bei der überwesentlichen, über alles hinaus-
henden, unbegreiflichen Dreieinigkeit aber verhält es sich
uf die entgegengesezte Weise. Denn hier ist das Gemein-
me, das, worin sie Eins sind, das Reale, wegen der
eichen Ewigkeit und der Identität des Wesens, der Wirk-
mkeit, des Willens, der Macht und Güte, es ist nicht Aehn-
hkeit, sondern Identität, eine und dieselbe Bewegung der
ei Hypostasen, denn jede von ihnen ist mit den andern
cht weniger Eins als mit sich selbst, der Unterschied ist nur
der Vorstellung, es ist in den Getheilten eine ungetheilte
ottheit, wie in drei Sonnen, die ohne Trennung in einan-
r sind, Eine Vermischung und Einheit des Lichtes ist.

Erwägt man das Verhältniß, in welchem alle diese Be-
mmungen zu einander stehen, so läßt sich gewiß nicht ver-
nnen, welches einseitige Uebergewicht auf die Seite der
nheit fällt. Daß die Eine Gottheit in drei Hypostasen
xirt, daß es drei vollkommene Hypostasen sind, wird zwar
einer Hauptbestimmung gemacht, wenn aber zugleich aus-
ücklich gesagt wird, daß das, was die Personen zu unter-
iedenen Personen macht, nur der Vorstellung angehört,
ib dagegen die Einheit, als das Gemeinsame der drei Per-
nen, zum Unterschied von der blos logischen des Gattungs-
griffs, eine reale und wirkliche sey, und im Zusammenhang
emit das Persönliche der in einandersetzenden drei Personen
ir auf die Bestimmungen der Ungezeugtheit, der Zeugung
id des Ausgangs zurückgeführt wird, wie ist es möglich,

ſich das Verhältniß der Hypoſtaſen zu der Gottheit anders zu denken, als ſo, daß der Unterſchied nur in das Bewußtſeyn des vorſtellenden Subjects fällt, ſomit ein blos ſubjectiver iſt. Es iſt eine und dieſelbe Subſtanz, die aber bald als dieſe, bald als jene Hypoſtaſe erſcheint, je nachdem ſie nach der Verſchiedenheit der Geſichtspuncte und Beziehungen betrachtet wird, die durch die Namen Vater, Sohn und Geiſt bezeichnet werden. Jede Hypoſtaſe iſt daher allerdings eine vollkommene, aber auch nur eine beſtimmte Vorſtellungsweiſe der Einen göttlichen Subſtanz[5]). Es ſtellt ſich uns demnach, je genauer und beſtimmter Johannes von Damaſkus den orthodoxen Trinitätsbegriff zu entwickeln ſucht, um ſo klarer der Widerſpruch heraus, über welchen die alte Kirche in dieſer Lehre nie hinwegkommen konnte. Soll ein ſolcher Widerſpruch vor dem denkenden Bewußtſeyn gerechtfertigt werden, ſo kann die Rechtfertigung nur darin liegen, daß man ſeine Zuflucht zu der über alles menſchliche Denken hinausgehenden Unbegreiflichkeit Gottes nimmt, aber auf dieſem Ausweg verwickelt man ſich nur in einen neuen Widerſpruch, und gerade in

5) Ebendamit hängt zuſammen, daß auch das alte Subordinationsſyſtem bei Johannes von Damaſkus durchblickt. Es zeigt ſich dieß am meiſten in der Lehre vom heiligen Geiſt. Johannes läßt den Geiſt vom Vater ausgehen (I, 8.), im Sohn aber wenigſtens ruhen (der Geiſt iſt eine *δύναμις ἐσωσθῆς τῷ πατρὸς προερχομένη, καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἀναπαυομένη, καὶ αὐτῇ ἔσα ἐνεργητική*, I, 1.). Ruht der Geiſt im Sohn, ſo muß der Geiſt auch den Ausgangspunct im Sohn haben. Johannes läßt alſo eigentlich, wenn er es auch nicht ausdrücklich ſagt, den Geiſt auch vom Sohn ausgehen. Auf dieſe Anſicht von dem Verhältniß des Geiſtes zum Sohn kommt er aber nur deswegen, weil er das *πνεῦμα* ebenſo im Logos, wie den Logos in Gott ſeyn läßt. Sie ſind alſo in einander, aber ſo, daß das Nachfolgende in dem ihm Vorangehenden enthalten iſt. Die Vorſtellung des Subordinations-Verhältniſſes tritt alſo hier ſtärker hervor, als der Begriff der Homouſie geſtatten kann.

dieſer Beziehung iſt die Darſtellung der Lehre von Gott überhaupt, wie ſie Johannes von Damaſkus als den Schlußpunct der Entwicklung dieſer Lehre in der alten Kirche gibt, für den ganzen Standpunct derſelben nur um ſo characteriſtiſcher. Bei dem mehr methodiſchen Gange, welchen Johannes nahm, mußte er auch der Lehre von Gott als der Grundlehre jedes dogmatiſchen Syſtems größere Aufmerkſamkeit widmen, als bisher geſchah, indem man dieſe Lehre nur aus den Geſichtspunct der Trinitätslehre zu betrachten pflegte. Johannes ſtellt ſie nun zwar an die Spize ſeines dogmatiſchen Syſtems, allein ſeine genauere Behandlung derſelben macht nur um ſo klarer, zwiſchen welchen entgegengeſezten Richtungen das chriſtliche Gottesbewußtſeyn jener Zeit noch immer hin und herſchwankte. Die Hauptantwort, welche er auf die Frage nach dem Weſen Gottes gibt, beſteht in dem von ihm allen andern Beſtimmungen vorangeſtellten Saze, daß Gott ſeinem Weſen nach ſchlechthin unbegreiflich und unerkennbar iſt [6]). Klar zwar iſt, daß Gott unkörperlich iſt, denn wie kann das Unendliche, Unbegrenzte, Geſtaltloſe, Unſichtbare, das Einfache, Nichtzuſammengeſezte ein Körper ſeyn, und wie wäre Gott unwandelbar, wenn er begrenzt und leidensfähig wäre, und wie leidenslos, wenn er zuſammengeſezt und ebendeswegen auch auflösbar wäre? Gott kann daher nur unkörperlich gedacht werden, aber dadurch iſt ſein Weſen noch nicht erklärt, ebenſo wenig, wenn man von ihm ſagt, daß er ungezeugt, anfangslos, unwandelbar, unvergänglich iſt, denn alles dieß ſagt nicht, was er iſt, ſondern nur, was er nicht iſt, und doch muß, wer das Weſen einer Sache erklären will, ſagen, was ſie iſt, nicht, was ſie nicht iſt. Allein es iſt unmöglich, zu ſagen, was Gott ſeinem Weſen nach iſt, eher kann man ſo von ihm re-

6) I, 4.: ὅτι μὲν ἔστι θεός, δῆλον, τί δέ ἐστι, κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν ἀκατάληπτον τοῦτο παντελῶς καὶ ἄγνωστον.

den, daß man von allem abſtrahirt, denn er iſt nichts
dem Seyenden, nicht weil er nicht iſt, ſondern weil er
alles Seyende und über das Seyn ſelbſt hinaus iſt. I
wenn das Seyende das Object der Erkenntniß iſt, ſo
was über die Erkenntniß iſt, auch über das Seyn ſeyn,
hinwiederum, was über das Seyn iſt, auch über die Erk
niß. Gott iſt alſo unendlich und unbegreiflich, und nur
iſt das Begreifliche an ihm, ſeine Unendlichkeit und U
greiflichkeit. Was wir aber von Gott affirmativ ſagen,
nicht ſeine Natur, ſondern nur, was ſich auf ſeine N
bezieht, zu erkennen, wie z. B. wenn man von ihm ſag
ſey gut, gerecht, weiſe, oder etwas dergleichen. Es
aber auch Einiges, was, affirmativ von Gott geſagt,
Bedeutung einer eminenten Verneinung hat, wie z. B. w
man von Gott ſagt, er ſey Finſterniß, wir nicht Finſte
verſtehen, ſondern nur dieß ſagen wollen, er ſey nicht F
ſondern über das Licht, und wenn wir ihn Licht nen
daß er nicht Finſterniß iſt [7]). Man kann alſo überh
über das Weſen Gottes nichts Poſitives ausſagen, ja
einmal, daß Gott iſt, kann eigentlich geſagt werden, da
Weſen Gottes über alles Seyende abſolut hinausgeht. I
iſt ganz der platoniſche Standpunkt der Abſolutheit Go
oder des Widerſpruchs zwiſchen der Idee und der Wirk
keit. Die Idee iſt und iſt nicht, ſie iſt als das an
Seyende, aber ſie iſt nicht für die Wirklichkeit des Bew
ſeyns, ſondern ſteht zu demſelben als das ſchlechthin
erreichbare und Unbegreifliche in einem blos negativen V
hältniß: Idee und Wirklichkeit, oder Seyn und Wiſſen
gen daher noch in dem abſtracteſten Gegenſaz auseinan
Wie unvereinbar dieſe Anſicht vom Weſen Gottes mit
chriſtlichen Trinitätsdogma iſt, darf kaum bemerkt wer
Wie kann ein realer Unterſchied in das Weſen Gottes g

7) I, 4.

werden, wenn doch Gott seinem eigentlichsten Wesen nach nichts anders ist, als die reine unterschiedslose Einheit, oder wie kann überhaupt in irgend einem bestimmten Sinne von Gott gesagt werden, daß er Vater, Sohn und Geist sey, wenn der Begriff Gottes alle positiven Bestimmungen ausschließt? Wollte man aber die Trinitätslehre als eine schlechthin geoffenbarte betrachten, so würde auch dadurch der Widerspruch nicht gehoben, da ein so äusserliches Verhältniß des Inhalts der Offenbarung zu der an sich seyenden Idee Gottes sich nicht denken läßt, und Johannes von Damaskus so wenig als die übrigen Kirchenlehrer das Trinitätsdogma als etwas schlechthin Gegebenes behandelt, sondern es speculativ zu begreifen sucht. Daher tritt auch bei Johannes von Damaskus selbst jener Widerstreit zwischen den beiden die Idee Gottes constituirenden Elementen, zwischen jenem Negativen auf der einen, und diesem Positiven auf der andern Seite nicht blos in Beziehung auf die Trinitätslehre hervor, sondern er greift in seine Idee vom Wesen Gottes noch tiefer ein. Obgleich Johannes von Damaskus die Möglichkeit eines positiven Wissens in Ansehung der Idee Gottes bestreitet, so schlägt er doch einen Weg der Beweisführung für das Daseyn Gottes ein, auf welchem sich nothwendig auch positive Prädicate Gottes ergeben. Er argumentirt auf folgende Weise [8]: Alles, was ist, ist entweder geschaffen oder ungeschaffen, was geschaffen ist, ist auch veränderlich. Denn die Dinge, deren Daseyn mit Veränderung angefangen hat, werden immer der Veränderung unterworfen seyn, entweder indem sie untergehen, oder sich durch ihren eigenen Willen verändern. Was aber ungeschaffen ist, muß auch unveränderlich seyn. Denn was seinem Seyn nach entgegengesetzt ist, muß auch in Hinsicht der Art und Weise seines Seyns, oder seiner Eigenschaften sich entgegengesetzt seyn. Niemand

8) I, 3.

kann nun läugnen, daß alle ſinnlichen Dinge, ja ſelbſt die Engel, ſich auf verſchiedene Weiſe verändern, die vernünftigen Weſen, wie die Engel, die Seelen, die Dämonen, durch ihren eigenen Willen, ſofern ſie im Guten entweder zunehmen oder abnehmen, die übrigen Dinge aber in Hinſicht des Entſtehens und Vergehens, der Vermehrung und Verminderung u. ſ. w. Da ſie nun veränderlich ſind, ſind ſie auch geſchaffen, und müſſen ſo von irgend einem Weſen geſchaffen ſeyn. Der Werkmeiſter aber muß ungeſchaffen ſeyn, denn wenn auch dieſer geſchaffen iſt, ſo iſt er wieder von einem andern geſchaffen, bis man endlich auf etwas Ungeſchaffenes kommt. Der Werkmeiſter iſt alſo ſchlechthin ungeſchaffen und muß unveränderlich ſeyn, und wer ſollte dieß anders ſeyn, als Gott? Dieſer Argumentationsweiſe zufolge muß daher Gott wenigſtens als die abſolute Urſächlichkeit, als die erſte Urſache von allem Seyenden gedacht werden, und man erhält ſchon dadurch einen poſitiven Begriff Gottes, welcher mit jener Negativität der Gottes-Idee ſich nicht recht vereinigen läßt. Johannes von Damaſkus bleibt aber nicht blos bei dem Begriff einer erſten Urſache ſtehen, er geht von dem kosmologiſchen Argument zu dem phyſikotheologiſchen fort, und ſchließt aus der Verbindung des Geſchaffenen zur Einheit, aus ſeiner Erhaltung und Regierung, daß Gott es iſt, der dieſes Ganze geordnet hat, der es zuſammenhält und erhält, und immer für daſſelbe ſorgt. Denn wie könnten entgegengeſetzte Naturen, wie Feuer, Waſſer, Luft und Erde, zur vollſtändigen Einheit der Welt mit einander zuſammengekommen ſeyn, und unaufgelöst bleiben, wenn nicht eine allwirkſame Kraft dieß zur Einheit gebracht hätte, und in der Einheit erhielte. Was iſt es denn, was alles, was im Himmel, auf der Erde, in der Luft, im Waſſer lebt, und nicht blos dieß, ſondern auch was allem dieſem vorangeht, Himmel, Erde, Luft, Feuer, Waſſer geordnet hat? Was hat dieß gemiſcht und vertheilt, was iſt es, was dieß bewegt,

und fort und fort ſeinen ungehemmten Gang gehen läßt? Iſt es nicht der Künſtler von dieſem, welcher in Alles die Vernunft legt, durch welche das Ganze ſich bewegt, und in der rechten Ordnung erhält [9])? Wer iſt aber der Künſtler von dieſem? Iſt es nicht der, der es gemacht und zum Seyn gebracht hat? Dem Zufall kann man doch eine ſolche Macht nicht zuſchreiben, und wenn man auch das Entſtehen für ein Werk des Zufalls halten wollte, wer hat das Entſtandene geordnet, wer erhält es in denſelben Verhältniſſen, in welchen es zuerſt geſchaffen worden iſt? Doch nur ein vom Zufall verſchiedenes Weſen, und welches andere könnte dieß ſeyn, als Gott? [10]) Johannes von Damaſkus hat

---

9) λόγον ἐνθεὶς πᾶσιν, καθ' ὃν τὸ πᾶν φέρεταί τε καὶ διεξάγεται. Λόγος iſt hier die in den Verhältniſſen, nach welchen alles durch einen beſtimmten Begriff geordnet iſt, ſich ausſprechende Vernunft.

10) Johannes von Damaſkus hat zuerſt das kosmologiſche und phyſikotheologiſche Argument für das Daſeyn Gottes genauer ausgeführt, und beide Argumente verbunden. Andeutungen des einen oder andern, beſonders des phyſikotheologiſchen, finden ſich bei den älteren Kirchenlehrern häufig. Man vgl. z. B. Theophilus Ad Autol. I, 5. 6. Athenagoras Leg. c. 4. Irenäus Adv. haer. II, 9. Origenes C. Cels. I, 23. Athanaſius C. gentes c. 34. Tertullian Adv. Marc. I, 10. Min. Felix Octav. c. 17. Lactantius Inst. div. I, 2. Am nächſten ſteht dem Johannes von Damaſkus Diodorus von Tarſus, welcher in ſeiner Schrift: Κατὰ εἱμαρμένης (bei Photius Bibl. cod. 223. ed. Bekk. S. 209.), von dem Begriff der Veränderung ausgehend, den Saz aufſtellte, daß die Veränderung, die τροπὴ, nicht als das Ungezeugte, Abſolute gedacht werden könne (τροπὴ γὰρ πάθος ἐστὶν ἀρχόμενον καὶ ἐκ ἄν τις εἴποι τροπὴν ἄναρχον), weiter ſo argumentirt: Καὶ συντόμως εἰπεῖν, τῶν στοιχείων καὶ τῶν ἐξ αὐτῶν ζώων τε καὶ σωμάτων ἡ πάνσοφος τροπὴ, καὶ τῶν σχημάτων καὶ χρωμάτων καὶ τῶν ἄλλων ποιοτήτων ἡ ποικίλη διαφορὰ μόνον ἐκ φωνὴν ἀφῆκα (d. h. die weiſe

dieſe Argumentationsweiſe nicht weiter fortgeführt, aber enthält auch ſchon in dieſer Form die Prämiſſen zu Fo

---

Harmonie der Natur, bei aller Mannigfaltigkeit und Verſchie
heit, bezeugt es laut genug), μήτε ἀγένητον μήτε αὐτόματον γ
ζειν τὸν κόσμον, μήτ' αὖ ἀπρονόητον, θεὸν δὲ αὐτοῖς καὶ τὸ
καὶ τὸ εὖ εἶναι παρασχόμενον σαφῶς εἰδέναι καὶ ἀδιαπτώς
ζασθαι. Vorzüglich verdient hier aber noch der Verfaſſer
pſeudoclementiniſchen Homilien erwähnt zu werden, wel
das eigentlich teleologiſche Moment des Beweiſes für das
ſeyn Gottes am ſchärfſten aufgefaßt hat (Hom. VI, 24
Die vier Elemente können, wenn ſie von einander getr
waren, nicht ohne einen großen Künſtler zur Erzeugung e
lebendigen Weſens (eines ζῶον) gemiſcht worden ſeyn, w
ſie aber ſtets verbunden, ſo müſſen ſie auch ſo von einem k
leriſchen Geiſt zur eigenthümlichen Einheit der Theile und
der des ζῶον verbunden worden ſeyn, damit jedes in dem
ten und angemeſſenen Verhältniß zu dem Uebrigen ſteht,
alles Innere die gehörige Harmonie hat. Ebenſo weiſt
der künſtleriſche Geiſt jedem ſeinen eigenthümlichen Ort
Schönheit und Genauigkeit an. Mit Einem Worte, von al
was ein organiſches Weſen haben muß, fehlt dieſem gr
ζῶον des ganzen Univerſums nichts. Οὕτως ἀνάγκη, wird
argumentirt, τινὰ εἶναι νοεῖν ἀγέννητον τεχνίτην, ὃς τὰ σω
ἢ διεζῶτα συνήγαγεν, ἢ συόντα ἀλλήλοις πρὸς ζώων γέννησιν τε
κῶς ἐκέρασεν, καὶ ἓν ἐκ πάντων ἔργον ἀπετέλεσεν. Ἀδύνατον
ἄνευ τινὸς τῆ μείζονος πάνυ σοφὸν ἔργον ἀποτελεῖσθαι. Der
Schriftſteller bezeichnet nicht nur Gott als das primum
mens (Gott ſey nicht τὸ ὑφ' ἑτέρου φερόμενον Hom. VI, 2
ſondern macht auch vom Cauſalitätsgeſetz dieſelbe Anwend
die dem kosmologiſchen Argument zu Grunde liegt, indem
(Hom. XI, 24.) ſo argumentirt: Aus dem Kleineren
man die Urſache des Ganzen erkennen, indem man bede
daß das Waſſer alles erzeugt, das Waſſer aber von dem P
(πνεῦμα in der doppelten Bedeutung Wind und Geiſt) den
fang der Bewegung erhält, der Hauch aber von dem Gott
Alls den Anfang hat. Und ſo muß man ſchließen, damit

ungen, welche dem Begriff Gottes einen ganz andern In-
alt geben, als die von ihm zugleich ausgesprochene negative
nsicht zuläßt. Ist Gott nicht blos die erste bewegende Ur-
che, sondern auch der Werkmeister und Künstler, welcher
les nach seiner Weisheit und Intelligenz eingerichtet hat
d regiert, so kann er auch nur als die höchste Vernunft,
s der höchste Geist gedacht werden, und es kommen ihm
le Eigenschaften zu, die aus dem gesammten Organismus
r Welt abstrahirt werden können. Es stellen sich hier
ei ganz verschiedene Standpuncte einander gegenüber. Auf
er einen Seite spricht Johannes von Damaskus, nach der
latonischen Transcendenz, der Idee Gottes allen positiven
nhalt ab, auf der andern Seite aber will er doch vom
egebenen und Wirklichen aus, durch die concrete Bestimmt-
it des Selbstbewußtseyns, welche der Standpunct der ari-
telischen Philosophie ist, zur Idee gelangen, und ihr ihren
stimmten Inhalt geben. Die absolute Transcendenz der
ee ist daher aufgehoben, die Idee ist das für das Be-
ßtseyn Erreichbare, durch die Kategorien der denkenden
rnunft Bestimmbare, sie ist in die Wirklichkeit und Ge-
nwart des Selbstbewußtseyns selbst gesezt. Diese beiden
andpuncte stehen bei Johannes von Damaskus noch ganz
vermittelt neben einander, daß er aber jenen platonischen
cht ausschließlich festhält, sondern ihm jenen andern zur
eite stellt, auf welchem, wenn er in seiner wahren Bedeu-
ng genommen wird, nichts die volle Realität der Wahr-
it haben kann, wenn es nicht die allgemeine Form des
elbstbewußtseyns an sich trägt, ist höchst beachtenswerth.
s ist der Uebergang aus der platonischen Weltanschauung,
welcher die Wirklichkeit in ein überwiegend negatives Ver-

---

auf dem Wege der Vernunft (ἐπὶ λόγῳ) zu Gott gelangen kann. Vom Untergeordneten und Bedingten steigt somit die Argumentation zu Gott, als dem Princip aller Bewegung, auf.

hältniß zur Idee geſezt iſt, zur chriſtlichen, für welche der abſolute Gott auch der offenbare ſeyn muß, der wahrhaft offenbare aber nicht wäre, wenn er nicht der in die Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns Eingetretene, in ihm Gegenwärtige und Immanente wäre, oder, wenn er nur der ſchlechthin Eine wäre, und nicht als der Dreieinige, als Vater, Sohn und Geiſt, gewußt und gedacht würde.

Mit der größten Genauigkeit und Ausführlichkeit trägt Johannes von Damaſkus die Lehre von der Perſon Chriſti vor, um alle Beſtimmungen, die ſich aus der ganzen Reihe der endlich nach einem ſo langen Verlauf zu ihrem Schluſſe gekommenen Streitigkeiten ergaben, zuſammenzufaſſen, und den orthodoxen Begriff der perſönlichen Einheit der beiden Naturen nach allen Seiten hin feſtzuſtellen. Es erhellt auch aus ſeiner Darſtellung, wie aus dem ganzen Gange des Dogma, deutlich genug, wie ſehr dieſe Lehre der eigentliche Mittelpunct des dogmatiſchen Bewußtſeyns jener Zeit war, dieſe Einheit und Zweiheit, die der denkende Geiſt jener Zeit mit der ganzen Energie, deren er fähig war, zu begreifen ſich anſtrengte, ohne ſie doch mit ſeinem Selbſtbewußtſeyn völlig durchdringen zu können. Johannes von Damaſkus legt, wie ſich von ſelbſt verſteht, das chalcedonenſiſche Symbol ſeiner ganzen Entwicklung zu Grunde, und alle Beſtimmungen, die er aufſtellt, ſollen nur dazu dienen, daſſelbe ſo viel möglich auf ſeinen beſtimmten Ausdruck und ädaquaten Begriff zu bringen, und gegen die verſchiedenen Gegenſäze, die man längſt überwunden zu haben glaubte, zu rechtfertigen. Der Hauptſaz, von welchem er ausgeht [11]), iſt daher der den Monophyſiten entgegengeſezte, daß zwei Naturen zur Einheit verbunden ſind, aber ohne Verwandlung und Veränderung, ſo daß weder die göttliche Natur von ihrer Einfachheit abwich, noch die menſchliche in die Natur der Gott-

11) III, 3 f.

heit sich verwandelte, oder in die Nichtexistenz überging, noch auch aus zwei Naturen Eine zusammengesezte Natur wurde, weil eine zusammengesezte Natur mit keiner der beiden Naturen, aus welchen sie zusammengesezt ist, gleichen Wesens seyn kann, Christus also schlechthin nur Christus, nicht Gott und Mensch wäre, den Namen Christus nur als Namen der Natur, nicht der Person hätte. Eine und dieselbe Natur kann auch nicht so wesentlich einander entgegengesezte Verschiedenheiten in sich aufnehmen, daß sie zugleich geschaffen und ungeschaffen, sterblich und unsterblich, endlich und unendlich ist. Sagt man, daß Christus nur Eine Natur hat, so muß man entweder behaupten, daß Christus bloßer Gott ist, und seine Menschwerdung demnach bloßer Schein, oder man muß ihn für einen bloßen Menschen halten, wie Nestorius. Die Ursache des Irrthums der Häretiker liegt nach Johannes von Damaskus in der Identificirung der beiden Begriffe Natur und Hypostase. Wenn man von Einer Natur des Menschen spricht, so abstrahirt man dabei von dem Unterschied der Seele und des Leibs, denn unmöglich kann man Seele und Leib in ihrem Verhältniß zu einander Eine Natur nennen, sondern weil alle Hypostasen der Menschen zu einem und demselben Begriff der Natur gehören. Denn das Gemeinsame aller ist, daß sie aus Seele und Leib bestehen, deßwegen sagen wir, daß alle Hypostasen, so viele und so verschiedene es sind, Eine Natur haben, indem jede Hypostase zwei Naturen hat, und in zwei Naturen, in Seele und Leib, existirt. Bei Christus aber ist nichts Gemeinsames dieser Art. Denn es gab, gibt und wird keinen andern Christus geben aus der Gottheit und Menschheit, welcher in der Gottheit und Menschheit derselbe als vollkommener Gott und als vollkommener Mensch wäre, und man kann von unserm Herrn Jesus Christus nicht Eine Natur prädiciren, so daß sich Gottheit und Menschheit zu Christus verhalten, wie Seele und Leib zum Individuum, denn hier ist ein Individuum, Chri-

ſtus aber iſt kein Individuum, und man kann von ihm die Χριστότης nicht als Allgemeines prädiciren [12]). Aus zwei Naturen, der göttlichen und menſchlichen, behaupten wir daher, ſey die Einigung geſchehen, nicht durch Vermiſchung und Vermengung, wie Dioſkurus, Eutyches und Severus mit ihren Anhängern behaupten, auch iſt die Einheit keine blos äuſſerlich angenommene oder ein bloßes Verhältniß, ſo daß ſie nur in der Vorſtellung, oder in der Einheit des Willens, der Gleichheit, der Ehre und des Namens oder im göttlichen Wohlgefallen beſteht [13]), wie Neſtorius, Diodorus und Theodorus von Mopſueſtia, und die, die es mit ihnen halten, annehmen, ſondern es iſt eine Zuſammenſezung, d. h. eine hypoſtatiſche Einheit, unwandelbar und unvermiſcht, ohne Trennung und Auflöſung. In zwei vollkommene Naturen ſezen wir die Eine Hypoſtaſe des Sohnes Gottes, der Fleiſch geworden, und behaupten, daß ſeine Gottheit und ſeine Menſchheit dieſelbe Hypoſtaſe ſind, und die beiden Naturen in ihm nach der Einigung vollſtändig bleiben. Nicht beſonders und für ſich ſezen wir jede Natur, ſondern vereinigt mit einander in der Einen zuſammengeſezten Hypoſtaſe. Denn eine ſubſtanzielle Einigung behaupten wir, d. h. eine wahre, keine blos eingebildete, eine ſubſtanzielle, nicht wie wenn die zwei Naturen Eine zuſammengeſezte Natur ausmachten, ſondern ſofern ſie in Wahrheit zu Einer zuſammengeſezten Hypoſtaſe des Sohnes Gottes vereinigt ſind, und ihren ſubſtanziellen Unterſchied ſich bewahren, denn das Geſchaffene blieb geſchaffen, das Ungeſchaffene ungeſchaffen, das Sterbliche ſterblich, das Unſterbliche unſterblich, das Endliche endlich, das Unendliche unendlich, das Sichtbare ſicht-

---

12) ἀδὲ γὰρ ἔχει κατηγορούμενος εἶδος Χριστότητος, ſo iſt zu leſen ſtatt des Sinnloſen: ἀδὲ γὰρ ἔσχει κατηγορούμενον· εἶδος Χριστότητος.

13) ἀδὲ προσωπικὴν, ἢ σχετικὴν, ἢ κατ' ἀξίαν, ἢ ταυτοβουλίαν, ἢ ὁμοτιμίαν, ἢ ὁμωνυμίαν, ἢ εὐδοκίαν.

ter, das Unsichtbare unsichtbar, und das Eine leuchtet aus den Wundern hervor, während das Andere der Mishandlung unterliegt.

Der Hauptsaz dieser Erörterung ist demnach, daß Christus kein Individuum ist, wie andere menschliche Individuen, weil in ihm Göttliches und Menschliches nicht Eine Natur ausmachen, sondern nur als zwei Naturen betrachtet werden können. Während also sonst die Natur das Allgemeine und Gemeinsame ist, die Person das Besondere, ist hier das Umgekehrte, die Person steht über den Naturen als ihre Einheit. Es wird dieß im Gegensaz gegen die monophysitische Lehre behauptet, aber wie entgeht Johannes von Damaskus der Klippe der entgegengesezten Behauptung, daß, da die Natur nur in der Person zu ihrem bestimmten concreten Daseyn, zur Wirklichkeit ihrer Existenz gelangen kann, wo zwei Naturen sind, auch zwei Personen seyn müssen? Er kann ihr nur dadurch entgehen, daß er um so mehr Gewicht auf den Saz legt, auf welchen die Consequenz der kirchlichen Lehre schon längst geführt hat, das Persönliche oder Personbildende in der Vereinigung der Naturen sey nur das Göttliche, oder die Natur des Logos. In diesem Sinne sagt er daher [14]: Wenn es auch keine φύσις ἀνυπόστατος oder keine οὐσία ἀπρόσωπος gibt, sofern die οὐσία und die Natur nur in den Hypostasen und Personen zur Anschauung kommt (θεωρεῖται), d. h. die Wirklichkeit ihrer Existenz hat, so ist deswegen doch nicht nothwendig, daß von Naturen, welche persönlich (καθ' ὑπόστασιν) mit einander vereinigt sind, jede ihre eigene Hypostase hat, denn sie können, indem sie in Eine Hypostase sich zusammenschliessen, weder ἀνυπόστατοι seyn, noch jede für sich eine eigene Hypostase haben, sondern beide haben eine und dieselbe. Dieselbe Hypostase des Logos, welche als die Hypostase der beiden Naturen anzusehen ist, läßt weder

14) A. a. O. c. 9.

Eine ἀνυπόστατος ſeyn, noch beide getrennt von einander für ſich beſtehen. Auch gehört die Hypoſtaſe nicht bald der einen, bald der andern Natur an, ſondern es iſt ſtets eine Hypoſtaſe für beide ungetrennt und unauflöslich, ſo daß ſie ſich nicht trennt und theilt und theilweiſe der einen, theilweiſe der andern angehört, ſondern ganz in dieſer und ganz in jener ungetheilt und vollſtändig iſt, denn das Fleiſch des Gottes Logos ſubſiſtirt nicht für ſich und iſt keine andere Hypoſtaſe neben der Hypoſtaſe des Gottes Logos, ſondern es beſteht in derſelben als ἐνυπόστατος und iſt nicht für ſich eine ἰδιοσύστατος ὑπόστασις, weswegen es auch nicht ἀνυπόστατος iſt, und keine andere Hypoſtaſe in die Trias hineinbringt [15]). Um das Verhältniß von Natur und Perſon genauer zu beſtimmen, unterſcheidet Johannes von Damaſkus einen dreifachen Begriff der Natur. Unter Natur iſt entweder ein rein abſtracter Begriff zu verſtehen [16]), oder der Gattungsbegriff, welcher alle gleichartigen Hypoſtaſen zur Einheit ver-

15) Daß die menſchliche Natur nur in der Vereinigung mit der göttlichen zur Perſon wird, war der Hauptſatz, durch welchen man die monophyſitiſche Einwendung, daß zwei Naturen auch zwei Perſonen ſeyn müſſen, zu widerlegen ſuchte. Man vgl. mit dem Obigen, was Lequien a. a. O. aus Eulogius von Alexandrien anführt: *Εἰ μὲν ὅτι ἐ δυνατὸν τὰς φύσεις ἄλλως ἢ ἐν προσώποις θεωρεῖσθαι, τούτοις πᾶς ὅστις καὶ τῶν μικρὰ εἰδότων συνομολογήσειε· τίς γὰρ ἀγνοεῖ, ὅτι τὸ καθόλου ἐν τοῖς κατὰ μέρος προσώποις ὥσπερ ταῖς χαρακτηριστικαῖς ὑποστάσεσι θεωρεῖται, οἷον ἡ τῆς θεότητος φύσις ἐν πατρὶ, ἐν υἱῷ καὶ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι, ὁμοίως ἡ ἀγγελικὴ φύσις ἐν Μιχαὴλ ἐν Γαβριὴλ καὶ τοῖς λοιποῖς — εἰ δὲ τοῦτο βούλονται κατασκευάζειν, ὅτι πάσῃ φύσει ἰδιάζον παρέπεται πρόσωπον ἐπὶ τῶν μὴ καθ' ὑπόστασιν ἡνωμένων, ὃ ἐστιν ὄντων, καὶ τοῦτον ὀρθῶς ἔχειν ἡγοῦμαι τὸν λόγον, ἐπὶ δὲ τῶν ἐν συνθέσει καὶ ἐνυποστάτως ἡνωμένων πόρρω τῆς ἀληθείας κατέσχηκεν.*

16) *ψιλῇ θεωρίᾳ κατανοεῖται· καθ' ἑαυτὴν γὰρ οὐχ ὑφέσχηκεν* a. a. O. c. 11.

knüpft [17]), oder, nach dem Hinzukommen von Accidenzien in der Einheit der Hypostase, die Natur als Individuum, welche mit der Gattung Eins ist. Als nun Gott der Logos Fleisch wurde, hat er weder die abstracte Natur angenommen, was keine Fleischwerdung wäre, sondern nur ein Schein derselben, noch die Natur als Gattung, weil er ja nicht alle Hypostasen angenommen hat, sondern die individuelle, die mit der Gattung Eins ist. Denn das Ursprüngliche unserer unreinen Natur nahm er an, ehe es noch für sich bestund und individuelle Existenz hatte, so daß erst die Hypostase des Gottes Logos dem Fleisch zur Hypostase wurde. Man muß sich daher die von dem Logos angenommene menschliche Natur eigentlich auf dem Uebergang vom Allgemeinen zum Besondern, von der Gattung zum Individuum denken. Sie ist, wie Johannes ausdrücklich sagt, eine individuelle Natur, aber sofern sich in dem Individuum nur das Allgemeine, das die Einheit der Individuen ist, darstellt, sie ist daher weder Individuum, noch Gattung, das Erstere nicht, weil die Natur für sich nicht zur Hypostase wird, das Letztere nicht, weil sich Johannes von Damaskus die Gattung nur als die Einheit des Begriffs (εἶδος) dachte. Um nun diese negativen Bestimmungen auf einen positiven Ausdruck zu bringen, sagte er, sie sey die ursprüngliche, reine, d. h. die durch die persönliche Existenz noch nicht getrübte Natur [18]), die Natur, ehe sie zur concreten Person wird, was nur eine andere Wendung ist, um die menschliche Natur in Christus als eine unpersönliche zu prädiciren. An diesem Hauptsaz hängt die ganze Theorie, und man kann daher auch nicht sagen, Christus habe die menschliche Natur an sich, als Allgemeines, oder die Natur der Menschheit im Ganzen ange-

17) καὶ λέγεται ἐν τῷ εἴδει θεωρουμένη φύσις.

18) Ἀπαρχὴν γὰρ ἀνέλαβε τῶν ἡμετέρων φυράματος (in φύραμα liegt der Begriff des Unreinen).

nommen. Daß die ganze Subſtanz der Gottheit mit de ganzen menſchlichen Natur Eins geworden, ſagt zwar Johan nes von Damaſkus, aber er verſteht dieß nur von der Vollſtän digkeit der von Chriſtus angenommenen menſchlichen Natur [19]).

Ueber das Verhältniß der Eigenſchaften der beiden Na turen ſagt Johannes: Der Logos eignet ſich das Menſchlich an, denn ſein iſt, was ſeinem heiligen Fleiſche zukomm und er theilt ſeinem Fleiſche von ſeinem Eigenen mit, nac der Weiſe der gegenſeitigen Mittheilung, durch das Ueber gehen der Theile in einander und die hypoſtatiſche Einigung und weil er einer und derſelbe war. Wegen dieſer gegenſe tigen Mittheilung, vermöge welcher jede der beiden Nature der andern das Eigene mittheilt, wegen der Identität de Hypoſtaſe und der gegenſeitigen Durchdringung, können wi von Chriſtus ſagen, dieſer unſer Gott erſchien auf der Erd und verkehrte mit den Menſchen, und dieſer Menſch iſt un geſchaffen, leidenslos und unendlich. Dieſe gegenſeitige Durch dringung der Naturen iſt jedoch, wie Johannes bemerkt, nu ſo zu verſtehen, daß ſie von der göttlichen Natur ausgeh denn dieſe geht durch alles hindurch, wie ſie will, ſie ſelb aber durchdringt nichts, ſie theilt auch dem Fleiſch von de ſie auszeichnenden Eigenſchaften mit, und bleibt ſelbſt lei denslos, und ohne Theilnahme an dem Leiden des Fleiſches Wenn die Sonne bei ihren Einwirkungen auf uns keine Ein wirkung von uns erleidet, um wie viel mehr wird dieß be dem Schöpfer und Herrn der Sonne ſtattfinden [20])? De von Peter dem Gerber zum Trisagion gemachten Zuſaz er klärt Johannes für gottlos, weil er eine vierte Perſon ein

19) A. a. O. c. 6.: πάσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει φαμὲν ἑνωθῆναι πᾶσαν τὴν τῆς θεότητος οὐσίαν· οὐδὲν γὰρ ὧν ἐνεφύτευσε τῇ ἡμετέρᾳ φύσει ὁ θεὸς λόγος, ἀρχῆθεν πλάσας ἡμᾶς, ἐνέλιπεν, ἀλλὰ πάντα ἀνέλαβε, σῶμα, ψυχὴν νοερὰν καὶ λογικὴν, καὶ τὰ τούτων ἰδιώματα.

20) A. a. O. c. 3. 7.

stehe, indem er den Sohn Gottes, die persönlich subsistirende Kraft des Vaters, besonders setze, und ebenso den Gekreuzigten besonders, wie wenn er ein anderer wäre, als der Starke (der im zweiten Satze des Hymnus genannt ist), oder auch, weil er die heilige Trias leidensfähig mache und mit dem Sohn auch den Vater und Geist gekreuzigt werden lasse. Sehr ausführlich verbreitet sich Johannes von Damaskus besonders auch über die Lehre von zwei Willen und Wirkungen. Er geht von der Unterscheidung des Willensvermögens und des bestimmten Wollens aus. Jenes, das Wollen überhaupt, ist Sache der Natur, auf bestimmte Weise aber wollen hängt von uns ab, und von dem Gebrauch des Willens. Willenskraft und wirklicher Wille sind also auch bei Christus verschieden, er hat zwei Willensvermögen und auch einen zweifachen Willen. Weil aber Ein Christus ist, und derselbe nach beiden Naturen will, so werden wir auch sagen müssen, daß er Eines und Dasselbe wolle. Hat der fleischgewordene Logos nicht den Willen Adams mit der übrigen Natur angenommen, so sind wir nicht von der Sünde befreit. Ist die natürliche freie Willenskraft sein Werk, und er hat sie nicht angenommen, so hat er entweder sein eigenes Werk verachtet, oder uns die Verbesserung desselben nicht gegönnt. Einen zusammengesezten Willen kann man in Christus nicht annehmen, weil er sonst in Hinsicht des Willens vom Vater abgesondert würde. Aber auch Meinung und Vorsaz kann man ihm im eigentlichen Sinne nicht zuschreiben, weil dieß Untersuchung des Unbekannten, Ueberlegung, Urtheil, Entschluß voraussezt, Christus aber, da er nicht bloßer Mensch, sondern auch Gott war, alles an sich wußte [21]). Auf gleiche Weise zeigt Johannes von Damaskus,

21) III, 10: *Γνώμην καὶ προαίρεσιν ἐπὶ τῶ κυρίῳ λέγειν ἀδύνατον, εἴπερ κυριολεκτεῖν βουλόμεθα· ἡ γνώμη γὰρ μετὰ τὴν τῶ ἀγνοουμένω ζήτησιν καὶ βούλευσιν, ἤτοι βουλὴν καὶ κρίσιν πρὸς τὸ κριθέν ἐστι*

daß zwei Naturen auch zwei Wirkungen vorausſezen. Die Einwendung, daß die Wirkung immer auch eine Perſon vor-

---

διάθεσις. Von der γνώμη in dieſem Sinne nahm man Veranlaſſung zu der gleichfalls noch in die Reihe der Controverſen über die Lehre von der Perſon Chriſti gehörenden Streitfrage, ob Chriſtus einen gnomiſchen Willen habe? Photius ſchrieb eine Abhandlung hierüber, de voluntatibus gnomicis, oder: ποῖα δεῖ λέγειν ἐπὶ Χριστῷ γνωμικὰ θελήματα καὶ ποῖον ἐχ λέγειν ἐπ' αὐτῷ τῷ Χριστῷ ἀνθρώπινον θέλημα ὑποστατικὸν καὶ ἕτερα (in J. Basnage's Thes. monum. eccles. T. II. S. 439.). Der Begriff des gnomiſchen Willens wird ſo beſtimmt: ἐφ' οἷς διατίθεται καὶ ἀγαπᾷ καὶ λέγεται γνώμη. Die γνώμη iſt eine ſolche Affection des Willens, durch welche man zu etwas beſtimmt wird. Auf die βούλησις folgt die ζήτησις und σκέψις, auf dieſe die βουλή. Man geht mit ſich zu Rathe, ob etwas zu thun ſey oder nicht, hierauf urtheilt man und es heißt dieß κρίσις. Wenn man nun zwar urtheilt, zu dem aber, was Gegenſtand des Urtheils iſt, nicht beſtimmt wird, ſo daß man es lieb gewinnt, ſo heißt es nicht γνώμη. Auf die γνώμη folgt die προαίρεσις oder die ἐκλογή, nach der προαίρεσις die ὁρμὴ πρὸς τὴν πρᾶξιν, und endlich die χρῆσις, mit welcher die ὄρεξις endigt. Daß nun Chriſtus ein γνωμικὸν θέλημα in dieſem Sinne gehabt habe, läugnet Photius ſehr beſtimmt. Seine Hauptargumente ſind folgende: 1) der gnomiſche Wille iſt der Wille einer menſchlichen geſchaffenen Perſon, da nun in Chriſtus keine menſchliche Perſon war, ſo kann er auch keinen gnomiſchen Willen gehabt haben. Etwas Beſtimmtes wollen, wie dieß beim gnomiſchen Willen der Fall iſt, iſt nicht Sache der Natur, die in allen dieſelbe iſt, der gnomiſche Wille gehört daher der Perſon, und iſt daher auch verſchieden, je nachdem der eine dieß, der andere etwas anderes will. Als Menſch kann alſo Chriſtus keinen gnomiſchen Willen gehabt haben. Daſſelbe folgt 2) daraus, daß bei dem gnomiſchen Willen eine Wahl ſtattfindet: man wählt zwiſchen dem Einen und dem Andern; in Chriſtus aber kann keine ſolche Wahl gedacht werden. 3) Wenn in Chriſtus ein gnomiſcher Wille wäre, wäre er verſchieden von

aufsetze, wird auch von Johannes von Damaskus durch die Lehre von der Trinität widerlegt, nach welcher die drei Personen Einen Willen und Eine Wirkung haben. Die Väter aben einstimmig gelehrt, was desselben Wesens sey, habe uch dieselbe Wirkung. Ueberhaupt müssen wir, zeigt Jo-

---

dem gnomischen Willen in jedem andern, auch von dem Willen des Vaters und des Geistes. Was wäre aber dieß für ein Wille, welcher weder menschlich noch göttlich ist? Man kann sich ihn auch nicht zusammengesetzt denken aus dem menschlichen und göttlichen, da der Wille überhaupt nicht zusammengesetzt seyn kann. 4) Hätte Christus einen gnomischen Willen, so müßte er mit dem natürlichen Willen Christi zusammengesetzt seyn, woaus folgen würde, daß auch die Natur Christi zusammengesezt ist. 5) Der gnomische Wille beruht auf Ueberlegung, Wahl, auf dem Fortgang vom Ungewißen zum Gewißen u. s. w., alles dieß kann bei Christus nicht stattfinden. Diese Argumente beziehen sich jedoch nur auf den menschlichen Willen Christi, daß er aber auch keinen gnomischen göttlichen Willen gehabt habe, behauptet Photius. Denn wäre ein solcher Wille in Christus, so wäre er entweder identisch mit dem natürlichen göttlichen oder von ihm verschieden. Ist er identisch, so ist die Sache von selbst klar, ist er aber verschieden, so müßte er auch von dem des Vaters und Geistes verschieden seyn, was ungereimt ist, weil alle göttliche Personen denselben Willen haben. Eben deswegen kann in der Trinität kein gnomischer Wille seyn, weil der gnomische Wille nach den Personen verschieden ist. Die ganze Frage ist eine ziemlich gehaltlose. Soll Christus Person, Individuum, gewesen seyn, so muß er doch auch einen individuell bestimmten Willen gehabt haben. In Beziehung auf Gott liegt das Moment der Sache in dem Verhältniß des Willens zur Natur, und in der Frage, ob auch Gott ein concreter, individuell bestimmter Wille zuzuschreiben sey. Was kann aber über solche Fragen entschieden werden, wenn das unlogische Verhältniß, das die orthodoxe Trinitätslehre zwischen Substanz und Person statuirt, als höchster Canon der Wahrheit gelten soll?

hannes, wenn wir nur Eine Wirkung bei Chriſtus an
men, ſie entweder göttlich oder menſchlich, oder keines
beidem nennen, aus jeder Annahme aber folgt auch ein
rige Lehre. Wie kann aus Einer Natur ſo Entgegenge
erklärt werden, wie Wunder Thun und Leiden? Wohl
gingen auf die menſchliche Natur göttliche Wirkungen
wie man auch eine Vergöttlichung des Willens annel
muß, was Johannes durch das bekannte Bild eines glü
gewordnen, aber nicht in Feuer verwandelten Eiſens e
tert. Es geht auch aus dieſer Darſtellung der orthod
Lehre klar genug hervor, wie die perſönliche Einheit der
den Naturen, wenn ſie eine wahre und wirkliche ſeyn
die Vernichtung des wahren Characters der menſchlichen
tur iſt. Johannes ſagt ausdrücklich, das natürliche W
hatte zwar Chriſtus als Gott und als Menſch, aber
Menſchliche war dem göttlichen Willen ſo untergeordnet,
es nicht durch ſeine eigene Bewegung beſtimmt wurde,
dern nur das wollte, was der göttliche Wille wollte,
nur mit Zulaſſung des göttlichen Willens litt es auf n
liche Weiſe, was ihm zukam. Deswegen waren unſere
türlichen Leiden in Chriſtus ſowohl natürlich, als übe
türlich. Auf natürliche Weiſe wurde er bewegt, wen
das Fleiſch das demſelben Eigene leiden ließ, übernatü
aber war es, weil das Natürliche in ihm nicht dem W
voranging, denn nichts Gezwungenes fand bei ihm
ſondern alles war freiwillig, nur mit ſeinem Willen
er Hunger, Durſt, Furcht u. ſ. w. Das eigentliche Su
iſt daher immer nur Chriſtus als Gott, die Vermittlung
Menſchlichen iſt nur der abſolute Wille des Logos,
menſchlich Natürliche exiſtirt nur ſoweit es ein göttlich
wolltes iſt, das Menſchliche iſt alſo nur eine vermitte
Form für den abſoluten göttlichen Willen [22]).

22) III, 15: Ἐκινεῖτο κατὰ τὴν ἀκολουθίαν τῆς φύσεως, τῷ λόγῳ

Man hat die Lehre des Johannes von Damaſkus auch

λοντος καὶ παραχωρῆντος, οἰκονομικῶς πάσχειν αὐτὸ (τὸ σῶμα) καὶ πράττειν τὰ ἴδια, ἵνα διὰ τῶν ἔργων τῆς φύσεως πιστωθῇ ἡ ἀλήθεια. Nur für den Glauben alſo, für die Vorſtellung, die man ſich von ihm machte, ſollte er Menſch ſeyn. — Unter den kleinern Schriften des Johannes von Damaſkus findet ſich auch eine Abhandlung De duabus in Christo voluntatibus et operationibus, deque naturalibus reliquis proprietatibus, in welcher gleichfalls die Zweiheit des Willens durch die Zweiheit der Naturen begründet wird, ſofern der Wille φυσικὸν ἰδίωμα iſt. Allein der in der Natur der Sache liegende Widerſpruch, einen natürlichen menſchlichen Willen zu ſezen, ohne ihn doch zu ſeiner Actualität kommen zu laſſen, tritt immer wieder hervor. Man vgl. z. B. c. 26: Es ſind in Chriſtus, weil zwei Naturen, ſo auch zwei natürliche Willen, damit er vollkommener Gott und vollkommener Menſch iſt, und ihm von den Idiomen der Menſchheit ebenſo wenig etwas fehlt, als von den Idiomen der Gottheit. Wir ſagen, daß er auf doppelte Weiſe wolle und verſchieden wolle nach dem phyſiſchen Unterſchied, göttlich und allmächtig, weil der göttliche Wille allmächtig iſt, und nicht allmächtig, ſondern ſchwach und paſſiv, weil der menſchliche Wille paſſiv und ſchwach iſt. Denn die Objecte des menſchlichen Willens (θελήματα) ſind andere, als die des göttlichen. Die menſchliche Natur hat ein natürliches Verlangen nach Speiſe, Trank, Schlaf u. dgl., nicht aber die göttliche, ſie hat kein Verlangen darnach, wenn ſie auch will, daß die menſchliche Natur darnach verlange, je nachdem ſie es ſo gut findet. Es ſind alſo zwei natürlich verſchiedene Willen in Chriſtus, aber ſie ſind einander nicht entgegengeſezt: οὐδὲ γὰρ ἐναντίον τῷ θείῳ θελήματι τὸ φυσικὸν τῦ ἀνθρώπε θέλημα, οὔτε ἡ φυσικὴ θελητικὴ δύναμις, οὔτε τὰ φυσικῶς αὐτῇ ὑποκείμενα, οὔτε ἡ φυσικὴ χρῆσις τῆς θελήσεως· πάντων γὰρ τῶν φυσικῶν τὸ θεῖον θέλημα δημιοργόν. Alles Natürliche alſo kann dem göttlichen Willen nicht entgegengeſezt ſeyn, weil es durch ihn ſelbſt geſchaffen iſt, aber demungeachtet hört es in Chriſtus auf, ein natürlich Gewolltes zu ſeyn, weil es nur inſofern zu ſeiner Aeuſſerung kommen darf, ſofern es der göttliche Wille

ſo dargeſtellt [23]): Es ſeyen bei ihm zwei Standpuncte nicht vereinigt, nach deren Einem die Perſönlichkeit ihm nur das Mittlere ſey, in welches beide Naturen niedergelegt ſeyen, und dieſe Unterſcheidung zwiſchen göttlicher Natur und Perſönlichkeit trete da hervor, wo es ihm darum zu thun ſey, die Bewahrung beider Naturen in ihrem Unterſchiede zu zeigen. Nach dem andern Standpuncte bleibe er ſich klar bewußt, daß dieſes Mittlere, dieſe Perſon vielmehr an ſich ſelbſt göttlicher Natur ſey, es werde ihm von ſelbſt dieſe Perſon zum Brennpunct des ganzen Weſens, von dem aus auch alle Akte ausgehen müſſen, und das Menſchliche komme über dem Göttlichen nicht zu ſeinem Rechte. Die Menſchheit in ihrer ganzen Totalität bilde nur gleichſam den Leib für die göttliche Natur, was dem Saze widerſpreche, daß ein eigener menſchlicher Wille da ſey. So neige dieſe Theorie wieder zum Monotheletismus hin, darin, daß die göttliche Natur das Princip der Perſönlichkeit ſey. Daſſelbe Schwanken zwiſchen zwei entgegengeſezten Betrachtungsweiſen ſoll ſich auch ſchon an den Schlüſſen des Concils von Conſtantinopel vom J. 680 zeigen. Es habe einmal gelehrt, daß Chriſti zwei Naturen an ſeiner Einen Perſönlichkeit durchleuchten, denn, ohne daß die Gemeinſchaft der Naturen aufgelöst werde, wolle und wirke jede derſelben das Eigene. Nach dieſer Betrachtungsweiſe ſey offenbar die Perſönlichkeit nur als das Mittlere gedacht, das gegen die Unterſchiede beider Naturen an ſich indifferent, beide in ſich recipiren, beide in ſich aufbewahren, beide zum Wollen und Wirken nach ihrer Eigen-

---

zuläßt, ſomit ein vom göttlichen Willen Gewolltes iſt. Das Princip ſeiner Actualität iſt ſomit nicht der natürliche menſchliche Wille, ſondern der göttliche.

23) Dorner, Entw. Geſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti. S. 109 f. Vgl. S. 103 f.

thümlichkeit wieder educiren könne. Aber dabei werde nicht beharrt, sondern die göttliche Natur werde doch wieder als as Personbildende gedacht. Das Unrichtige dieser Darstelng ist, daß sie den Begriff einer von der göttlichen Natur rschiedenen Persönlichkeit sowohl dem Johannes von Daskus, als auch der genannten Synode mit gleichem Unht beilegt. Wenn Johannes von Damaskus sagt, daß die iden Naturen, in Eine Hypostase zusammenlaufend, weder πόστατοι seyen, noch auch jede Natur eine besondere Hystase habe, so wird dadurch der Saz, die göttliche Natur y zugleich die personbildende, nicht aufgehoben. Die Perönlichkeit ist nichts von den beiden Naturen so Verschiedenes, ß sie gleichsam das leere Fachwerk für die beiden Naturen , sondern indem beide Naturen sich zur Einheit der Person sammenschließen, wirkt die göttliche zugleich als die personldende. Deswegen hat sie aber doch keine besondere ὑποσις, weil sie ja nur sofern sie mit der menschlichen zuammen ist, personbildend ist. Ebenso wenig enthält das ymbol der Synode von Constantinopel diese Vorstellung. enn wenn die Synode sagt: φαμὲν δύο αὐτῶ τὰς φύσεις τῇ μιᾷ αὐτῶ διαλαμπύσας ὑποστάσει, so will sie damit ir sagen, daß in der Einen Person der Unterschied der aturen durchleuchte, sich bemerklich mache, womit nicht gegt ist, daß das Persönliche nicht mit der göttlichen Natur sammenzudenken sey. Ueberhaupt ist die ganze Vorstellung ner über beiden Naturen, also auch über der göttlichen, chenden Persönlichkeit eine zu unhaltbare und in sich widerrechende, als daß sie bei einem alten Kirchenlehrer ohne nen sehr nöthigenden Grund vorausgesezt werden sollte.

Ein Schwanken zwischen zwei verschiedenen, einander usschließenden, Standpuncten fand hier allerdings statt, aber s ist nur der Gegensaz der Einheit der Natur und der weiheit der Personen. Ueber diesen Gegensaz konnte man n der orientalisch-griechischen Kirche nie hinwegkommen,

immer aber fiel zulezt das abſolute Uebergewicht auf Seite der göttlichen Natur [24]).

---

24) Wie ſehr die Dogmatik der orientaliſch-griechiſchen Kirche Johannes von Damaſkus ſich abſchloß, zeigt die Vergleic der um mehrere Jahrhunderte ſpätern dogmatiſchen Schrift ler, welche hier aus der griechiſchen Kirche noch genannt den können, des Euthymius Zigabenus, Nicetas Choni und Nicolaus von Methone. Man vgl. die Ullmann'ſche handlung in den Theol. Studien und Krit. 1833. 3s H. S. 6 Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Ni Choniates, oder die dogmatiſche Entwicklung der griechiſchen K im zwölften Jahrhundert. Von einer Entwicklung kann ei lich da nicht die Rede ſeyn, wo nur Stillſtand und mon Wiederholung des längſt Dageweſenen iſt. Man nehm dieſer Hinſicht, was unſere Dogmen betrifft, nur Folgen 1. In der Lehre von Gott begegnet uns daſſelbe Schw zwiſchen dem platoniſch-areopagitiſchen Idealismus und chriſtlichen, durch das Trinitätsdogma beſtimmten, Gottesbe Nicolaus von Methone, bei welchem jene negative Seite überwiegend iſt, lehrt zugleich, daß die Gottheit, obwohl u grenzt, in Beziehung auf die durch ſie bedingte Welt, do und für ſich nicht ohne Schranke ſeyn könne, weil Selbſtbew ſeyn Begrenzung vorausſeze. „Gott iſt unbegrenzt, nich Beziehung auf ſich ſelbſt, ſondern in Beziehung auf alles dere, denn er weiß ſich ſelbſt (iſt ſich ſeiner ſelbſt bewußt) der Sohn iſt die Begrenzung (ὅρος) des Vaters, der he Geiſt die Begrenzung des Sohns, und indem er ſchlec ſich ſelbſt weiß und begrenzt, oder durch die Erkenntniß faßt, weiß Gott alles.“ (Ullmann a. a. O. S. 77.) Es hier der, nicht weiter entwickelte, Gedanke zu Grunde, im Selbſtbewußtſeyn ein Unterſchied geſezt ſeyn muß, d Unterſchied nun iſt in Gott der Trinitäts-Unterſchied. 2 der Trinitätslehre ſelbſt herrſcht das alte Subordinationsſy noch immer ſo vor, daß Nicolaus geradezu ſagt: Wir ſ ſen den Vater als das Urſächliche (ὡς αἴτιον), von dem S und Geiſt aber bekennen wir, daß ſie aus dem Vater

Zweiter Abſchnitt.

Johannes Scotus Erigena, oder der Uebergang aus der orientaliſch-griechiſchen Kirche in die occidentaliſch-germaniſche.

Wie in Johannes von Damaſkus das Dogma der orientaliſch-griechiſchen Kirche, nachdem das geiſtige Leben derſelben ſeine productive Kraft erſchöpft hatte, ſich vollends in ſich abſchloß, und das erſte große Stadium durchlaufen war, nimmt in Johannes Scotus Erigena eine neue großartige Bahn ihren Anfang, in welcher das denkende Bewußtſeyn ſich immer mehr in ſich ſelbſt und den Inhalt des Dogma vertiefte, und die Löſung der unendlichen Aufgabe, mit welcher der Geiſt in ſtetem Ringen mit ſich ſelbſt begriffen war, auf verſchiedenen neuen Wegen erſtrebt wurde. Wir können dieſen großen Umſchwung des Geiſtes aus der einen Form ſeines Selbſtbewußtſeyns in die andere als den Uebergang aus der orientaliſch-griechiſchen Kirche in die occidentaliſch-germaniſche bezeichnen. Welche vermittelnde Stellung in dieſer ſteten Fortbewegung des Geiſtes die occidentaliſch-römiſche

Verurſachte (ὡς αἰτιατά) hervorgegangen ſeyen. 3. In der Lehre von der Perſon Chriſti wurde neben dem Gewöhnlichen beſonders hervorgehoben, daß die vom Logos angenommene menſchliche Natur zwar das Allgemeine in einem Individuum, das Individuum aber keine Perſon ſey. Vgl. Engelhardt, Dogmengeſch. Thl. 2. S. 113.

Kirche, wie ſie insbeſondere durch den römiſchen Biſchof Leo I. und Auguſtinus, die große Auctorität der abendländiſchen Dogmatik, repräſentirt wird, einnimmt, ergibt ſich aus der bisherigen Darſtellung. Indem die abendländiſche Dogmatik von Anfang an die Tendenz hatte, an der Realität der menſchlichen Natur feſtzuhalten, und das Recht des Menſchen, auch ſofern er als der endliche Geiſt unter den Geſichtspunct der abſoluten Idee geſtellt und nach ſeiner Negativität betrachtet wurde (wie dieß in der auguſtiniſchen Lehre von der Sünde geſchah), zu behaupten, wurde dadurch der Boden geſichert und vorbereitet, auf welchem durch die Vermittlung des endlichen Geiſtes das abſolute Subject, deſſen Idee der Entwicklung des Dogma als unendliche Aufgabe vorſchwebt, ins Daſeyn treten ſollte. Dieſer Idee die Entwicklung des Dogma zugekehrt und ſie mit einer jener Zeit weit vorgreifenden Ahnung zuerſt in's Auge gefaßt zu haben, iſt die große Bedeutung des Johannes Scotus Erigena, und des in ihm zuerſt ſich ausſprechenden germaniſchen Selbſtbewußtſeyns des Geiſtes. Aber nur um ſo merkwürdiger iſt, wie in Scotus Erigena die alte und die neue Zeit im Streite mit einander ſind. Das Bewußtſeyn der alten Zeit ſcheint gleichſam recht abſichtlich ſich in ſeine abſtracteſte Sphäre zuſammenzuziehen, um dem erwachenden Bewußtſeyn der neuen Zeit einen um ſo ſtärkern Impuls zu geben, ſich von ihm loszureiſſen. Und doch hängen dieſe beiden Formen des Bewußtſeyns in Scotus Erigena noch ſo eng aneinander, daß ſie von einander nicht getrennt werden zu können ſcheinen. Scotus Erigena ſchließt ſich in ſeinem theologiſchen Syſtem ſehr genau an die Schriften des Areopagiten Dionyſius an, der Areopagite ſelbſt aber, welcher auch ſchon in der griechiſchen Kirche, wie ſelbſt an Johannes von Damaſkus zu ſehen iſt, dem platoniſchen Idealismus einen neuen Aufſchwung gegeben hat, ſteht ganz auf dem platoniſchen Standpunct. Das Syſtem des Scotus Erigena kann

aher nicht richtig aufgefaßt werden, ohne daß wir auf die hre des Areopagiten Dionyſius, und ebendamit auch auf n Platonismus in ſeiner ſpätern Form zurückgehen [1]). Es

---

1) Die Unächtheit dieſer Schriften (Opp. Dion. Areop. cum scholiis S. Maximi et paraphrasi Pachymerae, herausgeg. von Balth. Corderius, Antw. 1634) iſt eine längſt, namentlich durch Dalläus (De scriptis, quae sub Dion. Areop. et Ignatii nominibus circumferuntur. Genf 1666.) zur Entſcheidung gebrachte Sache. In der neueren Zeit konnte daher nur noch die Frage über die Zeit des Urſprungs und die Abſicht, die der unbekannte Verfaſſer gehabt haben mochte, Gegenſtand der Unterſuchung ſeyn. Darüber ſind beſonders von Baumgarten-Cruſius (in dem Jenaer Oſterprogramm vom J. 1823. De Dionysio Areop.), von Engelhardt, Die angeblichen Schriften des Areopagiten Dionyſius, überſezt und mit Anmerk. begleitet. Sulzb. 1823. 2 Thle. Thl. 1. S. 202 f. Thl. 2. S. 323 f., und von Paulus, Heidelb. Jahrb. 1825, verſchiedene Meinungen aufgeſtellt worden. Nach Baumgarten-Cruſius war der Zweck des Verfaſſers, die griechiſchen Myſterien ſo viel möglich auf das Chriſtenthum überzutragen. Ebendeswegen, weil er die Dionyſiſchen Myſterien mit dem Chriſtenthum verſchmelzen wollte, habe er den Namen Dionyſius gewählt, und um auch einen bibliſchen Namen mit dem Myſterien-Namen zu verbinden, habe er den Dionyſius zu dem aus der Apoſtelgeſchichte bekannten Areopagiten gemacht. Der Verfaſſer ſey ein alexandriniſcher Platoniker und zugleich ein Chriſt interioris disciplinae geweſen, habe aber dabei eigene, entweder aus der Zeit oder aus ſich geſchöpfte Meinungen gehabt. Ihre Entſtehung glaubt Baumgarten-Cruſius nicht unter den Anfang des dritten Jahrhunderts herabſezen zu dürfen. Man vergl. die ſehr gegründeten Gegenbemerkungen Engelhardt's a. a. O. Paulus ſezt den Urſprung dieſer Schriften in das Zeitalter Julian's, und bringt ſie mit dem Verſuche der beiden Apollinaris, die heidniſche Kunſt und Literatur chriſtlich nachzubilden, in Verbindung. Ungefähr ebenſo habe der Verfaſſer dieſer Schriften darthun wollen, wer My-

findet ſo hier zugleich von ſelbſt ſeine Stelle, was in der bisherigen Darſtellung des Dogma noch unberührt bleiben mußte.

ſterien wolle, finde im Chriſtenthum die eigentlichen Myſterien, in der myſtiſchen Lehre vom Weſen Gottes, in der himmliſchen und irdiſchen Hierarchie, u. ſ. w. Der Gedanke eines ſolchen Antitypus gegen das Heidenthum möge am eheſten in Athen unter den mit Heiden ſtudirenden Chriſten entſtanden und daher der Athener Dionyſius der Areopagite als Ueberlieferer angenommen worden ſeyn. Ich ſtimme der Vermuthung Engelhardt's bei, daß dieſe Schriften einen Chriſten zum Verfaſſer haben, welcher mit der im fünften Jahrhundert zu Athen blühenden Schule des Platonikers Proklus in näherem Zuſammenhang ſtund, und daß ſich darauf der gewählte Name beziehe. Der ganze Character dieſer Schriften und die Zeit, in welcher ſie zuerſt bekannt wurden, macht dieſe Anſicht ſehr wahrſcheinlich. Der Gedanke, Chriſtenthum und Platonismus auf dieſe Weiſe zu verbinden, kann in jener Zeit beſonders in welcher das Chriſtenthum in das gemeinſame Bewußtſeyn der Zeit ſo tief eingedrungen war, und doch auch die Begeiſterung für den Platonismus noch ſo manche beſeelte, nicht befremden, und je weniger der Verfaſſer in einem Verſuche dieſer Art nur einen ſubjectiven Gedanken ſehen konnte, deſto natürlicher war es, daß er ihn, nach bekannter Weiſe, als eine Tradition aus dem apoſtoliſchen Zeitalter angeſehen wiſſen wollte. Eine weitere Frage wäre noch das Verhältniß des Verfaſſers zum Monophyſitismus, ob ihm vielleicht die monophyſitiſche Einheitslehre einen ſolchen Verſuch um ſo näher legte. Jedenfalls findet ein inneres Verwandtſchaftsverhältniß zwiſchen dem Monophyſitismus und Platonismus ſtatt, wie denn auch Monophyſiten es zuerſt waren, welche die öffentliche Aufmerkſamkeit auf dieſe Schriften hinlenkten. Bei einem Geſpräch zwiſchen Orthodoxen und Severianern, das man in das Jahr 532 ſezt, beriefen ſich die Leztern auch auf die Schriften des Areopagiten (Dalläus a. a. O. §. 7.). Es gilt als das älteſte Zeugniß für das Vorhandenſeyn dieſer Schriften-

Erſtes Kapitel.

Die Lehre des Areopagiten Dionyſius von Gott und dem Verhältniß Gottes zur Welt und zum Menſchen.

Auf das platoniſche Element der chriſtlichen Lehre von ott mußten wir ſchon bisher an verſchiedenen Stellen unſe- geſchichtlichen Darſtellung immer wieder zurückweiſen. enn die Kirchenlehrer, um die orthodoxe Trinitätslehre ge- n die Zweifel und Einwendungen zu rechtfertigen, die ſich uen ſelbſt und andern aufdrangen, ſich zulezt immer wie- r genöthigt ſahen, ſich in die abſolute Unbegreiflichkeit des ttlichen Weſens zurückzuziehen, ſo iſt dieß nichts anders, s das platoniſche Verhältniß der Idee und der Wirklich- t, die abſolute Tranſcendenz der Idee, welche es ſchlecht- n unmöglich macht, über das Weſen Gottes etwas Poſiti- s auszuſagen. Dieſe Negativität der Gottes-Idee hat der ltere Platonismus bis zu ihrer äuſſerſten Spize verfolgt. s genügt hier, einige Säze aus Plotinus voranzuſtellen, m die Identität des Standpuncts, auf welchem der Areo- gite ſteht, mit dem der Neuplatoniker ſogleich klar zu ma- en. Wenn auch Plotinus das höchſte Princip das Eine nd das Gute nennt, das feſte, alles zuſammenhaltende, and der Einheit, den Mittelpunct des Alls der Dinge, um elchen alles ſich bewegt, nach welchem alles ſich hinrichtet,) iſt doch das Negative dieſes Begriffs immer wieder das hlechthin Ueberwiegende. Das Eine iſt weder, noch iſt es twas, es iſt nichts, ſondern nur über alles. Alle Katego- en ſind in ihm negirt: es hat nicht Qualität, noch Quan- tät, iſt nicht Verſtand noch Seele, weder Bewegtes noch

---

Ebenſo alt iſt wohl das oben S. 50 aus einem durch Mai bekannt gewordenen Fragment angeführte Zeugniß aus einem Schreiben des Severus. — Die verdienſtvolle Ueberſezung Engelhardt's habe ich im Folgenden dankbar benüzt.

Ruhendes, ſondern in ſich ſelbſt einförmig oder viel
formlos, da es vor jeder Form, vor Bewegung und
iſt. Denn alles dieß ſind Beſtimmungen des Dings, w
es zu vielem machen, das Eine aber iſt reines Seyn,
alles Accidens. Und wenn man es auch das Urſäch
nennt, ſo prädicirt man damit nicht etwas Accidentielles
ihm, ſondern von uns, daß wir nämlich von ihm
haben, während es ſelbſt in ſich bleibt. Es ziemt ſich
wenn man genau ſpricht, weder dieß noch jenes von
zu ſagen, ſondern daß wir, gleichſam von auſſen un
daſſelbe herumbewegend, unſere Affectionen gegen da
ausdrücken ſollen. Es kommt ihm in der Wahrheit
Name zu. Auch das Denken kann man von ihm nicht
diciren. Denn was ſoll es denken? Sich ſelbſt? So
ja das Selbſtgenugſame des Denkens bedürfen, um ſich
zu erkennen, und es würde ein Unterſchied in ihm ſeyn
kann weder ſich ſelbſt, noch ein Anderes denken. D
aber, weil es ſich ſelbſt nicht erkennt, noch denkt, iſt be
nicht Unwiſſenheit. Denn Unwiſſenheit findet ſtatt in
hung auf ein Anderes, wenn das Eine das Andere
kennt, das Alleinige aber erkennet weder etwas, noch
etwas, was es nicht erkennt, ſondern in ſich ſelbſt
bedarf es des Denkens ſeiner ſelbſt nicht. Man mu
nicht als das Denkende vorſtellen, ſondern als das D
das Denken aber denkt nicht, ſondern iſt für Andere di
ſache des Denkens, die Urſache aber iſt nicht identiſch
dem Verurſachten, das Urſächliche von Allem iſt nicht
dieſem. Es bezieht ſich zwar alles auf das Eine, das
ſelbſt aber bezieht ſich auf nichts, es iſt allein und ledig
allem, man kann von ihm nur ſagen, was es nicht iſt,
aber, was es iſt, ſein Begriff iſt alſo rein negativ [1]).

1) K. Vogt, Neoplatonismus und Chriſtenthum. I. Thl. Ne
toniſche Lehre. Berlin 1836. S. 47 f. — Hegel, Geſch
Philoſ. Bd. III. S. 47 f.

ſolle Negativität iſt der Grundgedanke der areopagitiſchen Gotteslehre. Die abſolute Unerkennbarkeit Gottes iſt die ſchlechthinige Vorausſezung, welche allem, was irgendwie über Gott geſagt werden mag, vorangeſtellt werden muß. Wie das nur durch die Vernunft Erkennbare den Sinnen unſichtlich und unanſchaubar iſt, und das Einfache und Unbildliche dem Geſtalteten und Bildlichen, und wie die Geſtaltloſigkeit unkörperlicher Dinge den körperlich Geſtalteten unſichtbar und nicht zu geſtalten iſt, ebenſo liegt nach gleich richtigem und wahrhaftem Schluſſe die überweſentliche Unbegreiflichkeit über alle Weſenheiten hinaus, über alle Vernunft die übervernünftige Einheit, allem Begriff unbegreifbar iſt das über den Begriff hinausliegende Eine, jeder Rede unausſprechlich das über alle Rede erhabene Gute, die einende Einheit jeder Einheit, die überweſentliche Weſenheit, die der Vernunft nicht erkennbare Vernunft, das unausſprechliche Wort, Vernunftloſigkeit, Verſtandloſigkeit, Namenloſigkeit, keinem ſeyenden Dinge ähnlich, allen aber Grund des Seyns, ſelbſt nicht ſeyend, als das über alle Weſenheit hinaus iſt, und das allein von ſich ſelbſt mit Beſtimmtheit und Wiſſen verkünden mag [2]). Man muß zwar in der über alles erhabenen Urſache alles ſezen, was in dem Seyenden immer geſezt und als Eigenſchaft demſelben beigelegt wird, als der Urſache von allem, aber man muß alles dieß auch wieder in ihr verneinen im eigentlichſten Sinne, weil ſie über alles erhaben iſt, und nicht glauben, daß die Verneinungen den Bejahungen widerſprechen, ſondern daß ſie hoch über allen Beraubungen ſtehe, ſie erhaben über alle Bejahungen und Verneinungen. Denn das iſt das wahrhafte Sehen und Erkennen und überweſentliche Preiſen des Ueberweſentlichen, wenn man ſieht, erkennt, preiſet durch die Verneinung von allem Seyenden, wie die, die ein leibhaftes Bild fertigen, alles

2) De divinis nominibus 1, 1.

Hemmende, das der reinen Anſchauung der verborg
Form im Wege ſtünde, hinwegnehmen, und durch bloße
wegnahme die verhüllte Schönheit rein an ſich offenb
Dieſe Verneinungen ſind aber im entgegengeſezten Sinn
Bejahungen zu preiſen. Wir ſteigen von dem Lezten zu
Urerſten auf, und nehmen alles hinweg, damit wir u
hüllt jene Unkenntniß erkennen, welche von allem, wa
kannt werden kann, in allem Seyenden umhüllt wird,
ſehen dann jenes überweſentliche Dunkel, welches von
Lichte in dem Seyenden verborgen wird [3]). Das iſt die
liche Finſterniß, oder das unzugängliche Licht, in wel
Gott wohnt. Gott iſt unſichtbar durch die Ueberfülle
Lichts, und unzugänglich durch die Ueberſchwenglichkei
überweſentlichen Lichtergießung. Zu dieſer Finſterniß ge
jeder, welcher Gott zu ſehen und zu erkennen gewürdig
eben durch das Nichtſehen und Nichterkennen, indem er
in dem über Sehen und Erkennen erhabenen Zuſtand b
det, und eben das erkennt, daß Gott nur nach allem
lich und geiſtig Erkennbaren kommt [4]). Keine Monas,
Trias, keine Zahl, keine Einheit, keine Erzeugung, kein Se
des oder vom Seyenden Gekanntes erklärt die über
Verſtand und Geiſt erhabene Heimlichkeit der überweſe
übererhabenen Uebergottheit. Sie hat keinen Namen, k
Begriff, ſondern im Unzugänglichen iſt ſie über alles hin
Und nicht einmal den Namen der Güte geben wir ihr,
ob er für ſie paßte, ſondern in der Sehnſucht, von jener
ausſprechlichen Natur etwas einzuſehen und zu ſagen, w
wir ihr zuerſt den heiligſten, ehrwürdigſten Namen, und
men dadurch etwa mit den heiligen Schriften überein,
bleiben weit unter der Wahrheit des Gegenſtandes.
halb haben auch ſie den Weg der Verneinung vorgez

3) De myst. theol. I, 2. II, 2.
4) Ep. V.

w die Seele von dem ihr Verwandten wegrükt, ſie durch
le göttlichen Intelligenzen durchführt, über welchen dann
s über allen Begriff, über alle Namen, über alle Erkennt-
ß Erhabene ſteht [5]). Gott iſt alſo, was er iſt, dieß iſt
r kurze Sinn aller ſolcher Beſchreibungen des Weſens Got-
, aber er iſt nicht für das ſubjective Bewußtſeyn, und es
t keine Brücke, welche das vorſtellende denkende Subject
s der endlichen Welt zu dem abſolut Einen hinüberführte.
ie Plotinus ſagt, daß die Urſache mit dem Verurſachten
ht identiſch ſey, ſo ſagt auch der Areopagite, daß zwiſchen
n Urſachen und den Wirkungen keine Aehnlichkeit beſtehe.
enn die Wirkungen nehmen zwar nach Möglichkeit die Bil-
r der Urſachen auf, die Urſachen ſelbſt aber ſeyen auſſer
n durch ſie Gewirkten, und über daſſelbe erhaben, nach
m Geſez ihres eigenthümlichen Urgrundes [6]).

Gleichwohl aber gibt es wenigſtens ein Verhältniß der
rſachen und Wirkungen, das von der höchſten Urſache aus-
ht, und wenn von Gott, als dem ſchlechthin Einen, geſagt
rd, daß er nichts von allem Seyenden ſey, ſo muß ebenſo
ut auch wieder geſagt werden, daß er alles Seyende ſey,
enſo allnamig als namenlos. Dieß iſt die andere, jener
egativen gegenüberliegende, poſitive Seite des areopagiti-
hen Syſtems. Gott iſt nicht blos das Eine, ſondern auch
as Viele und Verſchiedene. Die göttliche Verſchiedenheit
nd die guten Ausflüſſe der Gottheit. Denn allen Seyenden
henkend, und ſie überſtrömend mit der Theilnahme an dem
eſammten Guten, wird ſie einigſt geſchieden, in Einheit er-
llt und vermannigfacht, indem ſie nicht aus dem Einen
rausgeht. Denn da Gott überweſentlich weſet, das Seyn
ber den Seyenden ſchenkt, und die geſammten Weſenheiten
ns Daſeyn führt, ſo ſagt man, jenes weſende Eine ver-

5) De div. nom. 13, 4.
6) De div. nom. 2, 8.

mannigfache ſich dadurch, daß es die vielen Seyenden in's Daſeyn führt, indem es doch nichts deſto weniger daſſelbe bleibt, Eines in der Füllung und im Ausfluſſe einig, und voll in der Scheidung, weil es über allem Seyenden überweſentlich ſteht, ſowohl dadurch, daß es das Ganze auf einige Weiſe in's Daſeyn führt, als durch den unvermittelten Ausguß ſeiner unverringerten Gaben. Denn da es Eines iſt, und jedem Theile und dem Ganzen, und dem Einen und der Menge das Eine mittheilt, ſo iſt es auch ſo ein überweſentlich Eines, daß es weder ein Theil der Menge iſt, noch ein Ganzes aus Theilen [7]). Von dieſem Standpunct der Betrachtung aus ſchildert der Areopagite das Weſen Gottes nach den verſchiedenen Namen, welche Gott in der heiligen Schrift, die er als die einzige Erkenntnißquelle ſeiner Theologie betrachtet wiſſen will, gegeben werden. Gott iſt weſentlich das Gute, und mit der Güte, der erſten Eigenſchaft Gottes, vermöge welcher Gott ſeine Güte auf alles Seyende verbreitet, und, wie die Sonne durch ihr Seyn ſelbſt alles erleuchtet, was auf ſeine Art an ihrem Lichte theilnehmen kann, durch ſein Daſeyn allen Seyenden nach ihrer Art die Strahlen der ganzen Güte ſendet, hängt zunächſt zuſammen, daß er auch das Licht, das Schöne, die Liebe iſt. Wie Gott der weſentlich Gute iſt, ſo iſt er auch der wahrhaft Seyende. Wenn aber die göttliche Benennung des Guten die geſammten Ausflüſſe deſſen zeigt, der aller Dinge Urſächliches iſt, und ſich über das Seyende und Nichtſeyende erſtreckt (ſofern auch das Nichtſeyende am Guten und Schönen theilnimmt), ſo erſtreckt ſich der Name des Seyenden nur auf alles Seyende. Der Seyende iſt des ganzen möglichen Seyns überweſentliche Grundurſache, der Schöpfer des Seyenden, des Daſeyns, der Subſtanz, der Weſenheit, der Natur, Princip und Maaß der Zeitabſchnitte, Weſenhaftigkeit der Zeiten, Ewigkeit alles

7) De div. nom. 2, 11.

ɔen, Zeit der Werdenden, das Seyende in den Seyen-
cht auf irgend eine Weiſe ein Seyendes, ſondern über-
und unbegrenzt, in ſich ſelbſt das ganze Seyn zuſam-
end und vorausfaſſend, alles Seyenden Anfang und
nach allem herausgehend und in ſich ſelbſt bleibend,
und bewegt, und nicht ſtehend und nicht bewegt, we-
ıfang, Mitte, noch Ende habend, weder in einem der
ɔen, noch eines der Seyenden ſeyend. Der Name des
erſtreckt ſich auf alles Lebende. Gott iſt das ewige
aus welchem das Leben an ſich und jedes Leben
, und von welchem aus an alles, was immer am Le-
ɛil hat, das einem jeden gemäße Leben vertheilt wird.
ɲm haben die unſterblichen Engel ihre Unſterblichkeit,
as Unvergängliche der engliſchen Immerbeweglichkeit,
m haben auch die Seelen ihr Unvergängliches, und
ebende und alle Gewächſe im lezten Nachhalle des
ihr Leben. Jedes geiſtige oder verſtändige und ſinn-
eben, jedes nährende und vermehrende, jede Lebens-
: oder Lebensweſenheit lebt und belebt aus ihm, dem
lles Leben erhabenen Leben, und beſteht urſächlich ein-
g in ihm voraus. Als das gute und ewige Leben iſt
erner die Weisheit an ſich, die als die überweiſe und
e Urſache die Weisheit an ſich und jede einzelne Weis-
s Daſeyn führt. Aus ihr haben die intellectuellen und
ıſbeln Kräfte der engliſchen Geiſter ihre einfachen und
Intelligenzen, nicht im Getheilten, oder aus Ge-
n, oder aus ſinnlichen Wahrnehmungen, oder aus
ɜfolgen die göttliche Erkenntniß ſammelnd, auch nicht
gend etwas Gemeinſamem aus dieſes umfaſſend, ſon-
ein von allem Materiellen, von aller Maſſe, geiſtig,
eriell, eingeſtaltig erkennen ſie das Intellectuelle des
chen, und ſie haben die intelligible Kraft und Wirk-
it, die in ungemiſchter, unbefleckter Reinheit ſtrahlt,
e in Ungetheiltheit und Freiheit von der Materie die

göttlichen Erkenntniſſe ſchaut, und durch das göttlich Eine nach dem göttlichen überweiſen Geiſt und Verſtand, nach Kräften, durch die göttliche Weisheit ſich geſtaltet. Die Seelen haben das Verſtändige in Schlußfolgen, indem ſie im Kreiſe um die Wahrheit des Seyenden herumgehen, und in ihrer getheilten und allfachen Mannigfaltigkeit des einigen Geiſtes verluſtig gehen. Durch das Zuſammenziehen des Vielen in Eins aber ſtreben ſie auch den engelgleichen Geiſtern, ſo viel es Seelen gemäß und erreichbar iſt, nach. Auch der würde nicht weit vom Ziele irren, welcher auch die ſinnlichen Wahrnehmungen einen Nachhall der Weisheit nennte. Denn auch der Geiſt der Dämonen, ſofern er Geiſt iſt, iſt aus derſelben. Sofern aber dieſer Geiſt weder kennt noch zu erlangen weiß, wornach er ſtrebt, weder wiſſend noch wollend, kann man ihn eigentlicher einen Abfall von der Weisheit nennen. Da Gott in der heiligen Schrift auch Kraft, Gerechtigkeit, Heil, Erlöſung genannt wird, ſo erläutert der Areopagite auch dieſe göttlichen Namen. Die Kraft iſt Gott nicht nur dadurch, daß er alle Kraft ins Daſeyn führt, ſondern auch dadurch, daß er über aller Kraft und ſelbſt über der Kraft an ſich ſteht, gerecht, weil er alles ordnet, alles unvermiſcht und unbefleckt von einander hält, und allen Seyenden das jedem Geziemende gibt, und als das Heil preist man dieſe göttliche Gerechtigkeit, weil ſie die Allerhalterin iſt, welche jedem Einzelnen ſeine eigenthümliche und von allem andern reine Weſenheit und Ordnung bewahrt und erhält, und ſofern das Heil ſowohl nicht zugibt, daß das wirklich Seyende in das Nichtſeyn ſinke, als auch, wenn etwas nach dem Fehlerhaften und Ungeordneten hinwankt, und eine Verringerung der ihm eigenthümlichen Güter und ihrer Vollkommenheit erleidet, von dieſem Leiden und dieſer Schwäche und Beraubung es erlöſet, iſt es auch Erlöſung. Ferner wird Gott in der Schrift nicht blos groß genannt, ſondern auch klein, weil er ungehindert durch alles hindurch-

geht, und auch das Kleine aller Dinge urſächliches Element iſt, und nicht blos das Eine und daſſelbe, ſondern auch das Andere, weil er als Vorſehung allen gegenwärtig iſt, und in der Anderheit der mannigfaltigen Formen und Geſtalten alles in allem zu allen Zeiten wird. Endlich iſt auch noch, zur Erklärung der Gott in der heiligen Schrift gegebenen Namen, von Gott als dem Allmächtigen, dem Alten der Tage, vom göttlichen Frieden, vom Heiligen der Heiligen, dem König der Könige, dem Herrn der Herren, dem Gott der Götter u. ſ. w. die Rede.

In der Entwicklung aller dieſer göttlichen Prädicate und des auf ihnen beruhenden Gottesbegriffs beſteht das eigenthümliche Verfahren des Areopagiten durchaus darin, daß Bejahung und Verneinung ſich das Gleichgewicht halten, und der aus der Einheit in die Mannigfaltigkeit des Daſeyns übergehenden Thätigkeit Gottes auf gleiche Weiſe die aus der Vielheit zur Einheit zurückgehende und hinaufführende gegenübergeſtellt wird, ſo daß Gott ſeinem Begriff nach ſowohl der in Allem als über Allem Seyende iſt, nur fällt das überwiegende Moment immer wieder auf die Seite der Verneinung, der Negation der Vielheit durch die Einheit. Denn im Göttlichen ſind, wie der Areopagite ausdrücklich ſagt, die Einungen mächtiger als die Verſchiedenheiten, und gehen ihnen in Hinſicht des Urſprungs voraus [8]). Es iſt daher in der Entwicklung der göttlichen Eigenſchaften und Namen ein ſtetes Bejahen und Verneinen, auf der einen Seite ein Hinabſteigen aus der Einheit der Urſache in die Vielheit der Wirkungen, auf der andern ein Hinaufſteigen aus der Vielheit in die Einheit. Wenn daher von dem Guten geſagt wird, daß es alles ins Daſeyn führe, die Urſache alles Seyns und Lebens ſey, ſo wird nicht minder alles Gewicht darauf gelegt, daß es über alles Seyende erhaben ſey, und deswe-

8) De div. nom. 2, 11.

gen auch alles zu ſich ziehe, alles Zerſtreute in ſich verſammle, als die ureine einende Gottheit, daß alles nach ihr als nach dem Urgrunde, dem Ganzen, dem Ziel ſtrebe, alles in ihr, als ſeinem allkräftigen Grunde, bewahrt und gehalten werde und nach ihm ſich hinkehre, das Geiſtige und Verſtandbegabte auf dem Wege der Erkenntniß, das Sinnliche auf dem Wege der Sinne, das der ſinnlichen Empfindung nicht Theilhaftige durch die eingeborene Bewegung des Lebenstriebs, das Lebloſe und blos Seyende allein durch die Eigenſchaft, zufolge welcher es an der Weſenheit theil zu nehmen fähig iſt [9]). Wie es nichts Seyendes gibt, das nicht

9) Sehr ſchön faßt der Areopagite das Ineinanderſeyn des Negativen und Poſitiven in ſeiner Theologie De div. nom. c. 11. unter der Idee des Friedens auf. Durch die eine und einfache Natur der friedlichen Einigungen, welche alles mit ſich verein, beſteht die eine und unlösbare Verkettung nach ihrer göttlichen Einſtimmung. „Denn die Ganzheit des vollkommenen Friedens erſtreckt ſich auf alles Seyende, nach der einfachſten unvermiſchten Gegenwart ihrer einigenden Kraft, alles einigend und verbindend, das Aeuſſerſte durch das Mittlere mit dem andern Aeuſſerſten, die ſie in einer einträchtigen Freundſchaft zuſammenbringt: er erſtreckt ſich auf alles und bleibt in der Ueberſchwenglichkeit der Einigung ganz im Ganzen und ganz in ſich übergeeinet.“ Und doch iſt dieſer Friede, in welchem Alles an ſich Eines iſt, auch wieder das Princip des Fürſichſeyns, der Anderheit, der Scheidung. „Wenn man unter Anderheit und Scheidung die Eigenthümlichkeit des einzelnen Seyenden verſteht, und daß kein Seyendes, das da iſt, dieſe Eigenthümlichkeit verlieren will, ſo widerſprechen wir dieſer Behauptung nicht, aber wir behaupten, daß auch dieſe Erſcheinung ein Streben nach dem Frieden ſey. Denn alles liebt, mit ſich ſelbſt Frieden zu haben, und mit ſich ſelbſt einig zu ſeyn, unbewegt in ſich und in ſich verharrend. Und ſo iſt der vollkommene Friede ein Bewahren der unvermiſchten Eigenthümlichkeit jedes Einzelnen, indem er durch ſeine Frieden gebende

heil hätte am Schönen und Guten, so nimmt auch das
ichtseyende am Schönen und Guten Theil, weil dann erst
les schön und gut ist, wenn es überwesentlich als Hinweg-
ihme von allem in Gott gepriesen wird. Es ist also zwar
les, was ist, nur durch die Theilnahme am Einen, aber
ese Theilnahme am Einen ist ihrem Begriffe nach auch die
legation alles Fürsichseyns. Wie dieser Standpunct der Be-
achtung allein den wahren Begriff Gottes gibt, so muß
on ihm aus auch sowohl die Erkenntniß Gottes, als auch
as Erkennen Gottes selbst bestimmt werden. Gott wird zwar
us allem erkannt, aber wir irren, wenn wir nach dem äus-
erlich Erscheinenden das göttliche, unaussprechliche Wesen zu
rforschen gedenken. Man muß sich immer daran erinnern,
aß zwar unser Geist die Kraft des geistigen Denkens habe,
odurch er das Intellectuelle einsieht, daß aber jene Eini-
ung die Natur des Geistes weit übertreffe, die Einigung,
odurch der Geist in Verbindung mit jenem Höheren steht.
Mit ihrer Hülfe muß das Göttliche eingesehen werden, nicht
ach unsere Weise, sondern wir müssen ganz aus uns heraus-
ehen, und ganz Gottes werden. Denn es ist besser, Gottes
n als unser. Denn so kann das Göttliche denen, die mit
ott sind, gegeben werden. Das ist die göttlichste Gottes-
enntniß, die durch Unkenntniß erlangte, in jener über den
eist erhabenen Einigung, wenn der Geist, vor allem Seyen-
en bestehend, dann sich selbst aufgebend, mit den überglän-

Vorsicht alles unverwirrt und unvermischt mit sich und andern erhält, und wenn alles Bewegte nicht ruhen, sondern in seiner Bewegung bewegt seyn will, so ist auch dieß ein Streben, nach dem göttlichen Gesammtfrieden, der alles, jedes Einzelne in sich erhält, daß es nicht aus sich herausfällt, und vor Abfall bewahrt, dadurch, daß er jedem Bewegten Frieden mit sich selbst gibt, und immer gleichen Bestand und seinem Wesen gemäße Wirksamkeit.

zenden Strahlen vereinigt wird von dorther und dort
ſtrahlt von der unerforſchlichen Tiefe der Weisheit [10]).
analoge Weiſe gilt dieß auch vom Erkennen Gottes ſel
Wie kann Gott, über alle Sinnlichkeit erhaben, das Sin
liche erkennen, wie das Intelligible, wenn man ihm, d
über allen Verſtand Erhabenen, auch die Verſtandloſigk
beilegen muß? Und doch weiß Gott Alles, aber nicht a
dem Seyenden das Seyende lernend weiß der göttliche Ge
ſondern aus ſich ſelbſt, und in ſich ſelbſt, als die Urſa
von allem, hat er Wiſſenſchaft, Kenntniß und Weſenheit voraus
genommen, und hat ſie nicht auf jedes einzeln achtend, ſo
dern in Einer Zuſammenfaſſung des Grundes alles wiſſe
und vereinend, wie auch das Licht urſächlich in ſich die Kenn
niß der Finſterniß vorausgenommen hat, nicht anderswo
die Finſterniß wiſſend, als vom Lichte. Indem nun
göttliche Weisheit ſich ſelbſt kennt, wird ſie alles kennen, d
Materielle immateriell, das Getheilte ungetheilt, das Vi
einig, durch das Eine ſelbſt alles kennend und ins Daſe
führend. Denn wenn als Eine Urſache Gott alle Seyen
am Seyn theilnehmen läßt, ſo wird er nach derſelben Ein
Urſache auch alles wiſſen, als aus ſich ſelbſt Seyendes, u
das in allem vorausbeſtund, und nicht aus den Seyend
wird er ihre Kenntniß nehmen, ſondern jedem einzeln
Seyenden wird er zur eigenen und zur Kenntniß der ande
helfen. Gott hat alſo nicht eine eigene Erkenntniß ſei
ſelbſt und eine andere, die insgemein das Seyende umfa
denn ſich ſelbſt kennend wird die allgemeine Urſache da
was von ihr kommt, und deſſen Urſache ſie iſt, kaum nic
wiſſen können. Mit dieſem Wiſſen alſo kennt Gott das Seye
de, nicht mit dem Wiſſen des Seyenden, ſondern mit d
Wiſſen ſeiner ſelbſt. Denn auch die Engel kennen nach
Schrift das, was auf der Erde iſt, nicht durch ſinnli

10) De div. nom. 7, 1. 3.

Betrachtung das Sinnliche erkennend, sondern nach der ihnthümlichen Kraft und Natur des gottgestaltigen Geistes [11]).

Eine sehr wichtige Stelle nimmt im areopagitischen System die Lehre vom Bösen ein. Ist Gott als das Eine auch das Gute, so schließt sich daran unmittelbar die Frage an, woher das Böse kommt? Was ist das Böse? aus welchem Grunde ging es hervor, und in welchem der Seyenden ist es? Und wie hat der Gute selbst es hervorbringen wollen? Konnte er es, wenn er es auch wollte? Und, wenn das Böse aus einer andern Ursache kam, welche andere Ursache hat das Seyende auffer dem Guten? Wie, wenn eine Vorsehung ist, ist das Böse geworden, und wenn es geworden ist, nicht vertilgt? Und wie kann irgend ein Seyendes, das Gute vorbeilassend, nach ihm streben? Mit diesen Fragen, welchen die ganze Bedeutung der Lehre vom Bösen ausgesprochen ist, wendet sich der Areopagite zur Untersuchung selbst [12]). Er geht von dem Satze aus, daß das Böse nicht aus dem Guten ist, und wenn es aus dem Guten ist, nicht böse ist, und zeigt zuerst, daß das Böse, weil es nicht aus dem Guten ist, und doch ist, nicht schlechthin böse seyn kann.

Daß das Böse nicht aus dem Guten ist, wird aus dem Begriffe des Seyenden und Nichtseyenden gezeigt. Wenn das Seyende aus dem Guten ist, und wenn die Natur des Guten im Hervorbringen und Erhalten, die des Bösen im Verderben und Vernichten besteht, so ist nichts Seyendes aus dem Bösen, und das Böse wird nicht seyn können, weil es sich selbst böse seyn würde. Und wenn das Seyende nach dem Schönen und Guten strebt, und alles, was es thut, darum thut, weil es dasselbe für gut hält, wie kann das Böse in dem Seyenden seyn, oder überhaupt seyn, wenn es gegen dieses Streben nach dem Guten ist? Ist ferner das

---

[11]) De div. nom. 7, 2.
[12]) De div. nom. 4, 18 f.

Gute über dem Seyenden und Nichtſeyenden gleich erhaben, ſo daß auch das durchaus Nichtſeyende nicht ſeyn kann, weiter ſofern es auf überweſentliche Weiſe im Guten gedacht wird, ſo kann das Böſe im Nichtſeyenden ſo wenig ſeyn, als im Seyenden, ſondern noch viel weiter von dem Guten entfernt, als das Nichtſeyende, iſt es ihm fremd, noch ferner von der Weſenheit. Aus allem dieſem folgt demnach, daß das Böſe nicht ſeyn kann. Und doch muß es ſeyn, weil nicht der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter, zwiſchen Mäßigkeit und Unmäßigkeit, Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit hinwegfallen ſoll. Das Böſe iſt alſo in dem Seyenden und iſt ein Seyendes, und iſt dem Guten entgegengeſetzt und feindlich. Und wenn es auch die Vernichtung des Seyenden iſt, ſo wirft dieß das Böſe doch nicht aus dem Seyn heraus, ſondern es wird auch ein Seyendes ſeyn und zur Entſtehung des Seyenden beitragen. Aus der Vernichtung des Einen geht ja ſo oft die Entſtehung des Andern hervor. So wirkt das Böſe zur Vollendung des Ganzen mit und macht dieſes Ganzen durch ſich möglich, nicht unvollendet zu ſeyn. Das Böſe iſt alſo ein Seyendes. Von dieſem Saze bewegt ſich nun aber die Dialektik des Areopagiten wieder zu dem entgegengeſezten fort, daß das Böſe kein Seyendes iſt. Iſt das Böſe in dem Seyenden, ſo kann es, da es an ſich ſelbſt nur Vernichtung iſt, nur durch das Gute ein Seyendes ſeyn und ein Hervorbringer des Guten. Das Gute macht alles, dem es vollkommen beiwohnt, vollkommen gut, was aber in geringerem Grade an ihm Theil hat, iſt wegen des theilweiſen Mangels am Guten unvollkommen. Die vollkommene Güte geht zwar durch alles hindurch, aber Einiges hat gar nicht am Guten Theil, Anderes iſt deſſelben mehr oder weniger beraubt, noch Anderes erfreut ſich nur einer ſchwachen dunkeln Gegenwart des Guten, und bei Anderen iſt es nur gleichſam als ſein eigener lezter Nachhall. Das iſt die überſchwängliche Kraft des Guten, daß es auch das Beraubte

ie Beraubung ſeiner ſelbſt kräftigt, dadurch, daß es ſie
h theilnehmen läßt, ſelbſt das mit ihm Kämpfende iſt
urch ſeine Kraft, und vermag nur durch dieſe mit ihm
mpfen. Alles Seyende iſt, ſoweit es iſt, auch gut und
dem Guten: auch der, welcher nach dem ſchlechteſten
ſtrebt, nimmt dadurch am Guten Theil, daß er über-
t nach einem Leben ſtrebt, welches ihm das beſte ſcheint,
er nimmt Theil dadurch, daß er ſtrebt und nach dem
ſtrebt, und nach dem beſten Leben blickt. Würde man
das Gute durchaus wegnehmen, ſo würde weder We-
it mehr ſeyn, noch Leben, noch Streben, noch Bewe-
, überhaupt gar nichts mehr. Was des Guten gänz-
untheilhaftig iſt, iſt weder ein Seyendes, noch in dem
nden, alles Seyende ſelbſt aber ſteht in dem Grade
einer höhern oder niederern Stufe, als es am Guten
l hat. Es iſt auf eine Weiſe, auf andere nicht, es iſt
, ſofern es von dem ewig Seyenden abgefallen iſt, ſo-
es aber am Seyn Theil genommen hat, iſt es, und das
nde und Nichtſeyende bewältigt und erhält es. Was in
Hinſicht gut, in einer andern böſe iſt, ſtreitet mit einem
le des Guten, nicht aber mit dem ganzen Guten, und
dieß wird noch durch die Gegenwart des Guten bewäl-
und ſo gibt das Gute auch ſeiner eigenen Beraubung
nheit, indem dieſe überhaupt an ihm Theil nimmt. Das
iſt alſo, wenn wir dieſe Beſchreibung ſeines Weſens
ihren beſtimmten Ausdruck bringen, immer nur am Gu-
es iſt die Negation des Guten, die den Unterſchied des
r und Weniger in das Gute bringt, da das Böſe, ſo-
es das Gute zu ſeiner Vorausſezung hat, das Gute
ſchlechthin, ſondern nur relativ, immer nur in einer be-
uten Beziehung negiren kann. In dieſem negativen Be-
des Böſen iſt ſchon die ganze Lehre des Areopagiten
Böſen enthalten, er ſtellt es aber noch unter verſchie-
andere Geſichtspuncte, welche immer wieder auf den-

ſelben Begriff zurückführen. Wie das Böſe kein Sey
iſt, ſo iſt es auch in dem Seyenden nicht. Denn wen
les Seyende aus dem Guten iſt, und das Gute in
Seyenden iſt und alles umfaßt, ſo kann entweder das
nicht in dem Seyenden ſeyn, oder es muß im Guten
Im Guten kann es aber nicht ſeyn, da es das Gege
des Guten iſt. Da keine Dyas ein Princip ſeyn kann
dern die Monas das Princip jeder Dyas ſeyn muß, ſo
man ſich nur denken, daß beides, Gutes und Böſes
einem andern Princip und einer andern Urſache ko
Wie ungereimt wäre es aber, aus einem und demſelben
cip zwei durchaus entgegengeſezte hervorgehen und ſe
laſſen, und das Princip ſelbſt vorzuſtellen, nicht als
und einig, ſondern als getheilt und zweigeſtaltig und ſich
entgegengeſezt, und in ſich ſelbſt ſtreitend. Aus dem
Grunde kann das Böſe auch weder in Gott, noch aus
ſeyn. Aber auch in den Engeln iſt das Böſe nicht,
der gute Engel iſt ein Bild Gottes, die Erſcheinung de
ſichtbaren Lichtes, die ganze Erſcheinung des gutgeſt
Gottesbildes." Selbſt die Dämonen ſind nicht von
böſe. Denn wären ſie von Natur böſe, ſo wären ſie
aus dem Guten, noch in dem Seyenden, auch nicht au
Guten ſchlecht geworden, weil ſie von Natur und ewi
wären. Das, worin ſie böſe werden, iſt nur das Au
der Theilnahme an der Beſchaffenheit und Wirkſamke
göttlichen Guten. Wären ſie von Natur böſe, ſo würd
auch ewig böſe ſeyn. Das Böſe aber iſt unbeſtändig.
hielten ſich die Dämonen immer auf gleiche Weiſe, ſo
den ſie nicht böſe ſeyn. Denn das ewig Daſſelbe i
Eigenthum des Guten. Sind ſie aber nicht ewig bö
ſind ſie auch nicht von Natur böſe, ſondern aus einem
gel am engliſchen Guten. Und dann ſind ſie auch des
ten nicht ganz untheilhaft, weil ſie ſind und leben und
ken, und weil in ihnen überhaupt eine ſtrebende Regu

Bös werden sie genannt von der Schwäche ihrer natürlichen Wirksamkeit. Das Böse ist also für sie ein Abweg, ein Herausgehen aus dem, was ihnen zukommt, eine Unvollkommenheit und Unvollendung, eine Unkraft, eine Schwäche, Flucht und Abfall der Kraft, welche die Vollkommenheit in ihnen erhalten soll. Böse sind sie, sofern sie nicht sind, und die nach dem Nichtseyenden streben, die streben nach dem Bösen. Auch in uns ist das Böse nicht als ein seyendes Böse, sondern als ein Mangel, als eine Leere an dem Guten, welches der Vollendung eigen ist. Ebenso wenig ist das Böse in den verstandlosen Thieren. Denn wenn man Zorn, Begierde, und was sonst böse heißt, aber eigentlich an sich nicht ist, hinwegnimmt, so wird z. B. der Löwe nicht mehr Löwe, wenn man ihm die Stärke und den Stolz nimmt. Wird also die Natur nicht vernichtet wird, ist kein Uebel, sondern nur die Vernichtung der Natur, Schwäche und Mangel an den natürlichen Eigenschaften, Wirksamkeiten und Kräften ist das Böse. Auch in der ganzen Natur ist das Böse nicht, weil das allein für die Natur böse ist, wenn sie die ihr bestimmten Natur eigene Vollkommenheit nicht erreichen kann. Auch in den Körpern ist das Böse nicht. Denn Häßlichkeit und Krankheit ist Mangel an Gestalt und Beraubung der Ordnung. Dieß aber ist nicht ein durchaus Böses, sondern ein geringeres Schöne. Selbst die Materie ist nicht das Böse. Denn wenn sie auf keine Weise und nirgends ist, so ist sie weder Gutes noch Böses, wenn sie aber auf irgend eine Weise ist, und alles Seyende aus dem Guten ist, so muß sie auch aus dem Guten seyn. Sagt man aber, die Materie sey zur Erfüllung des Weltganzen nothwendig, wie kann die Materie ein Böses seyn, denn ein anderes ist das Böse, ein anderes das Nothwendige. Mit Einem Worte, das Gute ist aus einer ganzen Ursache, das Böse aus vielen und theilweisen Mängeln. Gott kennet das Böse als Gutes, vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte.

Auch alles Böſen Urſprung und Ziel iſt das Gute. des Guten wegen iſt alles, ſowohl alles Gute, al ihm Entgegengeſezte. Denn auch das Böſe thun wir Sehnſucht nach dem Guten, deßhalb hat das Böſe Grundlage und Subſtanz, ſondern nur eine Scheinſu und iſt um des Guten willen, nicht um ſeiner ſelbſt geworden [13]). Man muß alſo das Seyn des Böſen f zufälliges halten, das eines andern wegen iſt, nicht a gener Urſache, da es im Werden allerdings ein S ſcheint, weil es des Guten wegen wird, eigentlich ab kein Rechtes iſt, weil wir das Nichtgute für ein Gut ten. Das Böſe iſt alſo auſſerhalb des Weges, auſſ Ziel, auſſer der Natur, auſſer der Urſache, auſſer dem cip, auſſer der Grenze, auſſer dem Willen, auſſer der ſtanz. Beraubung alſo iſt das Böſe, Mangel und Sch Nichtzuſammenſtimmung, Verfehlung, Zielloſes, Unſ Lebloſes, Vernunftloſes, Verſtandloſes, Unvollendetes feſtes, Urſachloſes, Unbeſtimmtes, Ungezeugtes, Untä Träges, Ungeordnetes, Unähnliches, Unendliches, Fl Unweſentliches, an ſich nirgends auf keine Weiſe Das Böſe iſt nirgends als Böſes. Die Beraubung d ten iſt, wenn ſie ſich nur auf Theile bezieht, noch ke ſes, iſt ſie aber vollſtändig geworden, ſo iſt auch die des Böſen hinweggegangen.

---

13) Vergl. De div. nom. c. 13: Es gibt durchaus kein des, welches vollſtändig aus jeder Einigung heraus wäre. Denn das ganz Unbeſtändige, Grenzenloſe, Unbe iſt weder ein Seyendes, noch iſt es in dem Seyende wenn jemand ſagte, diejenigen haſſen den Frieden, Güter des Friedens, welche an Streit und Zorn, Verg gen und Unbeſtändigkeit Freude hätten, ſo liegt die nahe, daß auch dieſe von dunkeln Schattenbildern de lichen Strebens beſtimmt werden.

Nur das Negative an den Dingen, das differenzirende Princip, ist demnach nach allem diesem das Böse, und die Frage nach dem Ursprung des Bösen kommt daher auf die Frage zurück, warum das Gute, als das Eine, nicht das schlechthin Eine ist, sondern als das Eine auch ein in sich Getheiltes und Mannigfaltiges, sowohl ein Seyendes als ein Nichtseyendes? Darauf gibt der Areopagite keine Antwort. Es gehört zwar zum Begriffe des Einen oder des Guten, alles ins Daseyn zu führen, daß aber die Vollkommenheit des Einen, oder des Guten, um so vollkommener ist, wenn es nicht blos die unterschiedslose, sich selbst gleiche, Einheit ist, sondern auch die Einheit in der Vielheit und Mannigfaltigkeit des Daseyns, oder die Einheit des Endlichen und Unendlichen, wird nirgends aus dem Begriffe des Einen oder des Guten nachgewiesen. Es hätte dieß nur so geschehen können, daß gezeigt worden wäre, die Negation, oder das Endliche, gehöre zum Wesen des Einen selbst, aber ebendamit wäre ein Unterschied in das Wesen des Einen gesezt worden, welcher mit dem hier aufgestellten Begriff Gottes in den offenbarsten Widerstreit gekommen wäre. Woher kommen also alle jene Differenzen, die das Eine zu einem unendlich getheilten und mannigfaltigen machen? Dieß hat der Areopagite nicht erklärt; was er sagt, ist nur dieß: das Böse ist kein absoluter Mangel an Realität, sondern ein blos relativer; daß überhaupt ein Unterschied des mehr und minder Guten ist, kommt vom Bösen. Da das Eine ebendadurch das Eine ist, daß in ihm alle Unterschiede aufgehoben sind, oder eigentlich von Anfang an gar nicht existiren, so existirt für Gott das Böse gar nicht, wie dieß die ausdrückliche Lehre des Areopagiten ist; Gott sieht in dem Bösen nur das Gute, es kann für ihn gar keinen Mangel, kein Minus von Realität geben. Wie existirt denn nun aber das Böse, das Negative, das Endliche, wenn es für Gott, oder an sich, nicht existirt? Es kann nur für die endliche Betrachtung existiren,

nur ſofern es in die Sphäre des ſubjectiven Bewußt
fällt, es iſt alſo zuletzt nur ſubjectiver Schein. Auch d
die ausdrücklich ausgeſprochene Lehre des Areopagiten.
wegen wird nun auch der ganze Proceß, durch welche
Eine mit dem Vielen, oder das Gute mit dem Böſen
Seyende mit dem Nichtſeyenden, die Bejahung mit der
neinung vermittelt wird, nur in das ſubjective Bewu
geſetzt. Alles Seyende erſcheint dem ſubjectiven Bewu
zugleich als ein Nichtſeyendes, alles Gute iſt zugleich mi
Böſen, als ſeiner Beraubung oder Negation, behaftet.
daher das Bewußtſeyn des Subjects ſich zur Betrac
des abſolut Einen erheben, ſo kann es nur dadurch g
hen, daß es die durch die Negation geſetzten Differenzen
wieder negirt, und es erhellt hieraus erſt, wie die V
nung, durch welche allein der wahre Begriff Gottes g
winnen iſt, keine ſchlechthinige Verneinung iſt, ſonder
Verneinung zugleich die intenſivſte Bejahung in ſich ſc
ſie iſt, da die ganze Betrachtung von einer Negation
geht, die Negation der Negation. Hieraus ergibt ſic
zugleich auch das Eigenthümliche des Standpuncts, vo
chem aus dieſes Syſtem aufzufaſſen iſt. Alle concrete
lität, der ganze Proceß des durch Verneinung und Be
ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden Lebens fällt nur in da
jective Bewußtſeyn, und dieſem concreten Inhalt de
jectiven Bewußtſeyns gegenüber kann Gott nur die ab
unterſchiedsloſe Einheit ſeyn, die noch nicht die Kraft i
hat, ſich ſelbſt zum Unterſchied zu beſtimmen und dur
Verneinung des Unterſchieds ſich ſelbſt zu affirmiren.
iſt alſo eine bloße Abſtraction des denkenden Bewußt
und doch ſoll dieſes an ſich ſeyende Eine, das für da
wußtſeyn nur durch Verneinung exiſtirt, auf der andern
das allein Reale und wahrhaft Seyende ſeyn, ſo da
concrete Wirklichkeit des ſubjectiven Bewußtſeyns ſelb
zum ſubjectiven Scheine wird. Dieß iſt der Widerſp

welcher dieses System in zwei völlig verschiedene, einander widerstreitende, Seiten theilt: das an sich seyende abstracte Eine und das mit der concreten Wirklichkeit des Seyenden erfüllte Bewußtseyn, diese beiden Elemente des Systems verhalten sich rein äusserlich zu einander, und es bleibt durchaus unerklärt, woher dieses Bewußtseyn kommt, das seine Wirklichkeit nur durch die Negation des Einen hat, und doch seine Wahrheit nur in der Aufhebung seiner selbst, in der Abstraction von aller Wirklichkeit, haben soll, oder mit andern Worten, der dunkle, nicht weiter erklärbare, Punkt des Systems bleibt der Ursprung des Bösen, sofern das Böse als das Negative, Endliche, auch die Möglichkeit des endlichen Bewußtseyns ist.

Es ist hieraus zu ersehen, welche Bedeutung in einem solchen, von dem schlechthinigen Einen ausgehenden, System die Negation hat. Die Negation ist es, durch welche der Unterschied, alle Wirklichkeit des Daseyns gesezt wird, auf der andern Seite muß aber auch das durch die Negation Gesezte und zum Daseyn Gekommene selbst wieder negirt und auf dem Wege der Verneinung aufgehoben werden. Diesen Proceß des Systems, diese doppelte, sowohl herabsteigende als hinaufsteigende Bewegung hat der Areopagite noch besonders in der Form der Hierarchie dargestellt, der himmlischen und der kirchlichen. Hierarchie ist, wie er ihren Begriff bestimmt [14]), eine heilige Ordnung und Wissenschaft, eine dem Gottgestaltigen so viel möglich angeähnlichte Wirksamkeit, welche durch von Gott ihr eingegebene Erleuchtungen in bestimmtem Maaße und Verhältniß zur Nachahmung Gottes aufgeführt wird. Das Ziel der Hierarchie ist die möglichste Aehnlichung und Einigung mit Gott, sie sieht immer auf Gott als Führer jeder heiligen Wissenschaft und Wirksamkeit, bildet ihn in sich ab, und vollendet ihre Ge-

14) De coel. hier. 3, 1. Vgl. 7, 2. De eccl. hier. 1, 3.

weihten zu göttlichen Bildern, zu durchſichtigſten Sp
die den Strahl des Urlichts in ſich aufnehmen, und
deſſelben, ihn wieder reichlich auf die nach ihnen Fol
ausſtrahlen. Daher iſt das Geſez und die Ordnu
Hierarchie, daß die einen gereinigt werden, die ande
nigen, die einen erleuchtet werden, die andern erle
die einen vollendet werden, die andern vollenden, und
das Gott Nachahmende auf ſeine Weiſe angeeignet
Der Begriff der Hierarchie iſt hier hauptſächlich na
Ziele beſtimmt, zu welchem ſie führen ſoll, was abe
vor allem vorauszuſezen iſt, iſt, daß es überhaupt eine
aus verſchiedenen Stufen beſtehende, ein geſchloſſene
ſtem bildende, Hierarchie gibt. Der Areopagite erinn
her vor allem an die Wahrheit, daß die überweſentliche
heit allen Weſenheiten des Seyenden ihr Seyn gab
ins Daſeyn führte. Denn das ſey der allgemeinen
und der über alles erhabenen Güte eigen, daß ſie das S
zu ihrer Gemeinſchaft rufe, in der Art, wie jedes S
nach ſeiner Eigenthümlichkeit an der Vorſehung Theil
welche aus der überweſentlichen allurſächlichen Gotthe
vorquelle [15]). Es iſt daher ein doppelter Geſichtspun
welchem die Hierarchie zu betrachten iſt, ſofern ſie a
einen Seite aus Gott hervorgeht und im Unterſchied
ihm beſteht, auf der andern Seite aber zu Gott hina
und den aus Gott hervorgetretenen Unterſchied in de
heit mit ihm aufhebt. Die himmliſche Hierarchie nu
durch die Engel gebildet, deren Name eigentlich nur d
ten Ordnung der himmliſchen Geiſter zukommt, abe
unpaſſend auf die höhern Ordnungen übergetragen wi
dieſe auch die Kräfte der niedern Ordnungen haben, u
ſie wirken können. Dieſe himmliſchen Weſenheiten
daher mit ihrem gemeinſamen Namen Engel genannt
fallen aber in drei triadiſche Ordnungen. Die hei

15) De coel. hier. 4, 1. Vgl. über das Folgende c. 4—1

Throne und die vielaugigen und vielgeflügelten Ordnungen, welche im Hebräiſchen Cherubim und Seraphim genannt werden, ſtehen in der erhabenſten Nähe unmittelbar um Gott, als die eine, gleiche und wahrhaft erſte, gottgeſtaltigſte Hierarchie, die die Erleuchtungen der Gottheit am unmittelbarſten erhält. Die zweite Hierarchie wird von den Gewalten, Herrſchaften und Mächten gebildet, und die dritte iſt die Ordnung der Engel, Erzengel und Fürſtenthümer. Die älteſte Ordnung der Geiſter, die um Gott ſind, wird von der vollendeten Weihe des Urgrundes hierarchiſch erleuchtet und geweiht, dadurch, daß ſie unmittelbar zum Urgrunde aufſtrebt und durch heimlichere und klarere Lichtgebung der Gottheit gereinigt, erleuchtet und vollendet wird. Von dieſer wird dann wieder die zweite, ihrem Weſen gemäß, von der zweiten die dritte und von der dritten unſere irdiſche Hierarchie nach dem Geſeze der vollkommenſten Ordnung in göttlicher Uebereinſtimmung und Gemäßheit zu dem über allen Grund erhabenen Grund und Ziel aller Wohlordnung hierarchiſch aufgeführt, ſo daß alle Ordnungen Offenbarer derer ſind, die vor ihnen ſind, die älteſten Offenbarer des bewegenden Gottes, ebenſo im Verhältniß die übrigen derer, die von Gott bewegt ſind. Die himmliſche Hierarchie iſt geiſtig und überweltlich, unſere Hierarchie aber iſt [16]), als uns ſelbſt gemäß, voll der mannigfaltigſten ſinnlichen Symbole, von welchen wir auf hierarchiſche Weiſe zu der eingeſtaltigen Vergöttlichung, nach unſerm Maaße, zu Gott und der göttlichen Tugend aufgeführt werden. Die erſten Gründer unſerer Hierarchie, welche die von der überweſentlichen Gottheit erhaltene heilige Gabe auf Andere fortleiten ſollten, haben das Himmliſche in ſinnlichen Bildern mitgetheilt, nicht allein der Unheiligen wegen, ſondern weil unſere Hierarchie in Vergleichung mit jener ſelbſt ſymboliſch iſt, und des Sinnlichen bedarf, um uns auf göttlichere Weiſe zum Geiſtigen aufzuführen. Da das

16) De eccl. hier. 1, 2 f.

Ziel unſerer Hierarchie unſere möglichſte Aehnlichu
Vereinigung mit Gott iſt, ſo iſt der Anfang hiezu je
ausſprachlichen Schöpfung, welche macht, daß wir göttli
weil ohne das Göttlichſeyn oder die göttliche Geburt ni
etwas von dem von Gott Ueberlieferten erkennen kann.
mit geht der Areopagite auf die Beſchreibung der göt
Symbole der göttlichen Geburt, oder der Taufe, über.
iſt die Gottgeburt, weil ſie vom erſten Licht mittheilt
aller göttlichen Lichtführungen Princip iſt, daher mit
Erleuchtung (φώτισμα) genannt. Die Weihe der E
iſt die Euchariſtie, die vorzugsweiſe Gemeinſchaft (κοιν
und Verſammlung (σύναξις) heißt, weil die Theilnah
den andern hierarchiſchen Symbolen erſt durch die gött
und vollendenden Geſchenke dieſer Weihe ihre Vollendun
hält. Die göttliche Euchariſtie muß am Anfange jeder W
die Vereinigung des Geweihten mit dem Einen bewir
wenn jemand wahrhaft hierarchiſch geweiht werden ſoll.
Weſen ſelbſt beſteht darin, daß der Prieſter, wenn er die v
hüllten Gaben aufdeckt, ihr Eines in Vieles theilt, und dur
die höchſte Einigung des Ausgetheilten die Theilnehmend
vollkommen derſelben theilhaftig macht, durch heilige Sy
bole das Göttliche vor die Augen bringt. Auf gleicher St
mit der heiligen Weihe der Kommunion ſteht die heil
Weihe des Salböls, durch welches ſymboliſch dargeſtellt wi
daß der urgöttliche Jeſus überweſentlich wohlriechend iſt, u
unſer Geiſtiges durch geiſtige Mittheilungen mit göttlic
Luſt erfüllt. Von der göttlichen Weihe des Salböls g
der Areopagite zu der heiligen Weihe der Prieſter fort, w
ihm Veranlaſſung giebt, das Weſen der Hierarchie noch n
her zu erklären. Bei allem Hierarchiſchen ſind immer d
Momente zu unterſcheiden. Jedes hierarchiſche Geſchäft wi
in die göttlichſten Weihen getheilt (d. h. das Hierarchiſ
an ſich, als das Object der hierarchiſchen Thätigkeit), in
gotterfüllten Myſten und Kenner derſelben, und in die, wel

juen auf heilige Weise geweiht werden. Die Weihe
ligsten Hierarchie der überhimmlischen Wesenheiten ist
ch Kräften eigenthümliche immaterielle Kenntniß von
ıd dem Göttlichen, und der vollständige, so viel mög-
t nachahmende, Zustand des Gottesgestaltigen. Leuch-
ührer zu dieser heiligen Vollendung sind die ersten
iten an Gott. Denn diese theilen den heiligen Ord-
unter ihnen, gütig und ihrem Wesen gemäß, die ih-
henkten gottwirkenden Kenntnisse mit, welche sie von
ollkommenen Gottheit der weise machenden göttlichen
erhalten haben. Die Ordnungen aber, welche unter
n Wesenheiten sind, als welche durch jene auf hei-
ise zu der gottwirkenden Erleuchtung der Gottheit
rt werden, sind geweihte Ordnungen. Denn das ist
ige Gesez der Gottheit, daß das Zweite durch das
ı ihrem göttlichsten Strahl aufgeführt werde. Der
und Bestand aller unsichtbaren und sichtbaren Wohl-
läßt natürlich seine gottwirkenden Strahlen zuerst in
gestaltigeren gehen, und durch sie, als die durchsich-
Geister, die zur Aufnahme und Mittheilung des Lichts
r sind, leuchtet er und erscheint nach Maaßgabe
räfte den Niedern. Das Geschäft derer, welche Gott
hauen, ist dann, den Zweiten reichlich und ihnen an-
die göttlichen Geschäfte zu zeigen, welche sie selbst
haben, und in das Hierarchische einzuweihen. Nach
ulischen und überweltlichen Hierarchie hat die Gott-
heiligsten Gaben gütig auf uns übergetragen. Sie
uns zuerst die gesezliche Hierarchie, welche das Licht
ın Bildern des Wahren, in Abbildern, die von den
n weit entfernt sind, einstrahlen ließ. Auf die ge-
mosaische, Hierarchie folgte unsere, als die vollkom-
Weihe, als die Erfüllung von jener. Wie die ganze
ung der Hierarchie eine dreifache ist, so ist auch die
Weise der hierarchischen Thätigkeit, oder die Kraft,

durch welche das heilige Geſchäft der Weihen vollzogen w
eine dreifache. Die erſte gottgeſtaltige Kraft iſt die, w
das Unvollkommene reinigt, die mittlere die, welche das
reinigte erleuchtend einweiht, die lezte, die beiden andern
ſammenfaſſende, iſt die Vollendung der Geweihten in
Wiſſenſchaft der ihnen eigenen Weihen. Auch die Sub
an welchen dieſe Kräfte ſich wirkſam erweiſen, ſind
dreifacher Art. Die Ordnung der Diener des Heiligen
nigt durch die erſte Kraft, durch die Weihen, die Un
weihten, durch die mittlere führt ſie die Gereinigten
Lichte, durch die lezte und höchſte der Kräfte, welch
Diener des Heiligen haben, vollendet ſie diejenigen,
am göttlichen Lichte theilgenommen haben, in den
ſchaftlichen Vollendungen geſchauter Erleuchtungen. Di
Kraft der Geweihten iſt die gereinigte, die mittlere na
Reinigung iſt die erleuchtete, welche einiges Heilige
die lezte, welche göttlicher iſt als die andern, iſt die der
ligen Erleuchtungen, die ſie geſchaut hat, überſtrahlt von
vollendenden Wiſſenſchaft. Dieſe dreifache Kraft des heilig
Geſchäfts der Weihen ſtellt ſich in der Gottgeburt als R
nigung und lichtgebende Erleuchtung dar, in der Kommun
und der Weihe des Salböls als vollendende Kenntniß
Wiſſenſchaft der Gottwirkungen, durch welche auf heil
Weiſe die reinigende Aufführung und die ſeligſte Gemeinſch
mit der Gottheit vollendet wird. Daran ſchließt ſich nun
Prieſterordnung mit ihren drei Claſſen, den Hierarchen, P
ſtern und Liturgen an. Die Ordnung der Hierarchen iſt
höchſte und lezte: in ihr vollendet ſich jede Ordnung
Hierarchie. Deßhalb hat das göttliche Geſez die Weihe
hierarchiſchen Ordnungen und des göttlichen Salböls
die heilige Weihe des Altars den weihenden Kräften
gotterfüllten Hierarchen einzig übertragen. Wie die Ordnu
der Hierarchen auf dieſe Weiſe die vollendende und weihen
iſt, ſo die der Prieſter die erleuchtende und zum Lichte fü

rende, die der Liturgen die reinigende und ſondernde, ſo jedoch, daß die hierarchiſche Ordnung zugleich erleuchten und reinigen kann, und die Ordnung der Prieſter zugleich mit der erleuchtenden auch die reinigende Kraft in ſich hat, wie ja die höhern göttlichern Kräfte immer auch die niedrigern in ſich begreifen. Von den weihenden Prieſterordnungen werden die Ordnungen, welche geweiht werden, unterſchieden. Die erſte dieſer Ordnungen wird von den Liturgen theils durch die gleichſam zur Geburt helfenden Worte zur lebendigen Geburt geſtaltet und gebildet, theils zu dem heiligen Leben, von welchem ſie abfiel, durch die ermahnende Lehre der guten Reden zurückgerufen, theils durch kräftige Reden geſtärkt, theils von ſchlechten Handlungen zu heiliger Thätigkeit geführt. Die mittlere Ordnung iſt den Prieſtern zugetheilt, die Ordnung des heiligen Volkes, welche durch alle Reinigung hindurchgegangen iſt, und, ſo viel ſich ziemt, der heiligen Anſchauung und Theilnahme der leuchtenden Weihen gewürdigt iſt. Die höchſte Ordnung unter allen geweihten Ordnungen iſt die heilige Ordnung der Mönche, welche in jeder Reinigung gereinigt iſt, und in ganzer und vollkommener Reinheit der eigenen Kräfte den weihenden Kräften der Hierarchen übergeben, von ihrer heiligen Wiſſenſchaft, nach Maasgabe ihres Weſens, zu vollkommenſter Weihung aufgeführt wird. Die vollkommenſte Philoſophie entſagt dem getheilten Leben; die einigen Mönche müſſen zu dem Einen geeinigt, zur heiligen Monas gebracht, und zum Prieſterleben, ſo viel erlaubt iſt, geſtaltet werden. Sie ſtehen daher den Prieſtern am nächſten und werden beſonders geweiht. Aber auch für die Ordnung des heiligen Volks iſt noch eine Weihe beſtimmt, die Weihe der Todten. Wie das Leben der Heiligen ein anderes iſt, als das der Profanen, ſo gehen auch diejenigen, die ein heiliges Leben geführt haben, mit ſtarker und wahrer Hoffnung in göttlicher Luſt zur Grenze des Todes, als zu einem Ziele heiliger Kämpfe, indem ſie wiſſen,

daß ihr Weſen in einem vollkommenen endloſen Leben und Heile durch die ihnen bevorſtehende Auferſtehung ſeyn werde. Der göttliche Hierarche verrichtet über dem Entſchlafenen das heilige Gebet, in welchem er die göttliche Güte anfleht, dem Entſchlafenen alle aus menſchlicher Schwachheit begangenen Sünden zu verzeihen, und ihn in das Licht und den Ort der Lebenden zu verſezen. Als Ausleger der göttlichen Geheimniſſe kann jeder Hierarch auf ſeiner Stufe nach der Offenbarung, die er erhalten hat, als Dolmetſcher und Pförtner die Freunde Gottes zulaſſen und die Gottloſen abweiſen. Nach dem Gebet küßt der Hierarche den Entſchlafenen und gießt Oel auf ihn. Wie bei der heiligen Gottgeburt, vor der göttlichen Taufe, dem Einzuweihenden der erſte Antheil an dem heiligen Symbol gegeben wird, das Oel der Salbung zu den heiligen Kämpfen, ſo zeigt das am Ende auf den Entſchlafenen gegoſſene Oel an, daß eben dieſe heiligen Kämpfe der Entſchlafene durchgekämpft und vollendet habe. Dieß ſind die Ordnungen, die der Gegenſtand der hierarchiſchen Thätigkeit ſind. Die zu reinigende Ordnung iſt der heiligen Anſchauung und Gemeinſchaft noch untheilhaftig, weil ſie erſt gereinigt wird, die ſchauende Ordnung iſt das heilige Volk, und die vollendete Ordnung iſt die der einigen Mönche. Und ſo iſt die irdiſche Hierarchie nach den von Gott gegebenen Ordnungen heilig geordnet, und den himmliſchen Hierarchen gleichgeſtaltig, indem ſie ihre Gott nachahmenden und gottgeſtaltigen Eigenheiten, ſo viel bei Menſchen möglich iſt, erhält.

Eine nähere Beziehung auf die chriſtliche Trinitäts-Idee kann man dem areopagitiſchen Syſtem, wie aus der gegebenen Darſtellung erhellt, wohl nicht zuſchreiben. Die Idee der Dreiheit hat zwar in demſelben eine tiefer eingreifende Bedeutung, die ganze himmliſche und irdiſche Hierarchie iſt triadiſch geordnet, allein dieſe Bedeutung der Dreiheit iſt in dem Syſteme ſelbſt nirgends begründet, und aus einer höhern Idee abgeleitet. Nehmen wir aber die Idee der Drei-

inigkeit in ihrer metaphysischen Bedeutung, so fällt sogleich in die Augen, wie sich das ganze System um die beiden Momente der Einheit und des Unterschieds bewegt. Gott ist die absolute Einheit, das an sich Seyende, und dem absolut Einen steht gegenüber das Viele und Mannigfaltige, als das von dem Einen Unterschiedene, die Welt der concreten Realität, die jedoch nur für das subjective Bewußtseyn existirt, und nur dazu in demselben gesezt ist, um von dem denkenden, zur Idee der Einheit sich erhebenden, Bewußtseyn selbst wieder negirt zu werden. Es ist also hier zwar eine lebendige Bewegung, ein Proceß der Einheit und Vielheit, der Bejahung und Verneinung, des Sezens und Aufhebens, des Herabsteigens aus der Einheit in die Vielheit, und ein Hinaufsteigen aus der Vielheit in die Einheit, aber dieser Proceß hat, wie schon bemerkt ist, seinen ganzen Verlauf nur im subjectiven Bewußtseyn, und das Eigene ist, daß jene beiden Momente völlig unvermittelt neben einander stehen. Daß dem absolut Einen ein mit dem Momente des Unterschieds behaftetes, in sich getheiltes, endliches Bewußtseyn gegenübersteht, das die höchste Aufgabe seiner Existenz nur darin erkennen kann, sich selbst aufzuheben, und in der unterschiedslosen Einheit sich selbst zu negiren, bleibt völlig unerklärt. Gott ist nur der schlechthin Eine, und darum auch für das Bewußtseyn völlig Verschlossene, Nichtoffenbare: seine absolute Transcendenz schließt selbst die Möglichkeit jeder Offenbarung aus, und doch will dieses System zugleich ein christliches, auf der christlichen Offenbarung beruhendes, seyn. Es ist daher noch die Frage zu untersuchen, wie der Gottesbegriff des areopagitischen Systems, ungeachtet es mit dem christlichen Gottesbewußtseyn in geradem Widerspruch stehen zu müssen scheint, die eigenthümlichen Bestimmungen desselben und vor allem die der christlichen Trinitätslehre in sich aufnehmen kann?

Der Areopagite spricht öfters von einer Trias, und sezt

die kirchliche Trinitätslehre als anerkannte kirchliche Lehre voraus. Wie aber ſchon in der kirchlichen Trinitätslehre ſelbſt die Einheit immer wieder das Ueberwiegende iſt, ſo konnte es dem Areopagiten um ſo weniger ſchwer werden, alles Triadiſche in ſeine, jeden Unterſchied aufhebende, Einheit ſich auflöſen zu laſſen. Er ſtellt ſelbſt [17]) die chriſtliche Trinitätslehre unter den Geſichtspunct der Frage, was göttliche Einigung und Schiedlichkeit ſey, und erkennt als Kanon zur Behandlung dieſer Lehre an, daß, ſo wenig das Verbundene zu theilen erlaubt ſey, ebenſo wenig das Geſchiedene zu vermiſchen ſey. Die vereinten Namen der ganzen Gottheit ſeyen, wie in den theologiſchen Entwürfen ausführlich aus den heiligen Schriften gezeigt worden ſey, das Uebergute, das Uebergöttliche, das Ueberweſentliche, das Ueberlebende, das Ueberweiſe, und welche andere Namen die über das Empfindbare und Verſtändliche hinausgehende Abſtraction geben möge; nach dieſen auch alle urſächlichen Namen, das Gute, das Schöne, das Seyende, das Lebenzeugende, das Weiſe, und wie immer, nach ihren guten Gaben, die Urſache alles Guten genannt werde. Die geſchiedenen Namen ſeyen des Vaters überweſentlicher Name, der des Sohnes, und der des Geiſtes, wobei von keiner Gegenſeitigkeit, geſchweige von einer Gemeinſchaft die Rede ſey. Wiederum geſchieden ſey die vollkommene, unveränderte menſchliche Natur Jeſu mit allen weſenhaften Geheimniſſen, welche ſich in ihr finden. Der Areopagite glaubt nun, weiter zurückgehen und die Art der göttlichen Einigung und Verſchiedenheit genauer auseinanderſezen zu müſſen. Die Eingeweihten der theologiſchen Tradition nennen göttliche Einigungen die geheimen, nie aus ſich herausgehenden, Beſtimmungen jener unausſprechlichen und überunbekannten Ständigkeit oder Beharrung, Verſchiedenheiten aber die guten Ausflüſſe und Ausſtrahlungen der Gott-

17) De div. nom. 2, 1 f.

heit, und die Einigung soll ihr Eigenes haben, ebenso aber auch die Verschiedenheit ihre besondern eigenthümlichen Einigungen und Verschiedenheiten. So sey die göttliche Einigung oder Ueberwesentlichkeit der ureinen Dreiheit vereinigt und gemeinschaftlich das überwesentliche Daseyn, die übergöttliche Gottheit, die übergute Güte, die über allem erhabene Identität der über allem erhabenen vollständigen Eigenthümlichkeit, die über die Ureinheit erhabene Einheit, das Unaussprechliche, das Vieltönende, die Unbekanntheit, das Alleinsehbare, die Sezung von allem, die Hinwegnahme von allem, das über alle Sezung und Hinwegnahme Erhabene, die Beharrung (wenn man so sagen darf) der geeinten Hypostasen miteinander, ihre durchaus übergeeinte, in keinem Theile vermischte, Feststellung. Wie die Lichter der Leuchten in einem Hause ganz in sich selbst gegenseitig sind, lautere und reine, eigenthümlich bestimmte, Verschiedenheit von einander haben, und doch in dieser Verschiedenheit vereint, und in dieser Einung verschieden sind, so sehen wir aller Leuchten Lichter zu einem einzigen Lichte vereint, und einen einigen ungetrennten Strahl der Helle leuchten, und niemand kannte das Licht einer bestimmten Leuchte von dem der andern aus der alle Lichter umgebenden Luft heraus unterscheiden, und das Eine ohne das Andere sehen, weil sie gegenseitig alle ohne Vermischung in einander übergegangen sind. Diese überwesentliche Einigung übertrifft bei weitem nicht nur die Einigungen in den Körpern, sondern auch die in den Seelen und Geistern, welche diese unvermischt und überweltlich haben, indem diese göttlichen und überhimmlischen Lichter durch eine den Theilnehmenden gemäße Theilnahme sich ganz durchdringen in der allen gemeinen übergeeinten Einigung. — Es erhellt schon hieraus, wie in der Darstellung des Areopagiten jeder in Gott gesezte trinitarische Unterschied immer wieder in die über jeden Unterschied hinausliegende Einheit zerfließt. Ist ein Unterschied, so ist er in keinem Fall

in Gott ſelbſt, ſondern nur in den Wirkungen, die von
als der Einen überweſentlichen Urſache, ausgehen. E
man aber über die Eine abſolute Einheit hinweggeht, h
Unterſchied überhaupt keine objective Bedeutung mehr,
dern er fällt zuletzt, wie dieß der ſchon nachgewieſene E
punct dieſes Syſtems von ſelbſt ſo mit ſich bringt, n
das ſubjective Bewußtſeyn. Dieſe Subjectivität jeder E
erkenntniß, deren Inhalt nicht blos das Eine ſich ſelbſt
che abſolute Weſen Gottes ſelbſt iſt, ſpricht der Arec
ſelbſt aus', wenn er in der Darſtellung ſeiner Trinität
weiter ſagt: Alles Göttliche und was uns erſcheint,
nur durch Theilnahme erkannt, es ſelbſt aber, wie es iſt
ſeinem eigentlichen Grunde und nach ſeiner Stellung, iſt
allen Geiſt, über alle Weſenheit und Erkenntniß erhabe
wird alſo nur relativ erkannt, und dieſe Relativität iſt
anders, als die Subjectivität des vorſtellenden Bewußtſe
Wenn wir alſo zum Beiſpiel die überweſentliche Heimli
Gott, oder Leben, oder Weſenheit, oder Licht, oder Wort
nen, ſo verſtehen wir darunter nichts anders, als die K
welche von ihm auf uns herabkommen, die uns vergöttl
uns Weſenheit mittheilen, das Leben in uns erzeugen,
uns Weisheit geben. Ihm ſelbſt nahen wir uns durch
gebung aller geiſtigen Wirkſamkeiten, indem wir keine
lichung, kein Leben, keine Weſenheit ſehen, welche der
alle Erhabenheit erhabenen Urſache durchaus ähnlich
So iſt der Vater der Urquell der Gottheit, Jeſus un
Geiſt aber der Urgottheit, wenn man ſo ſagen darf, E
ſen von göttlichem Wuchſe, Blüthen und überweſentliche
ter. So haben wir aus der heiligen Schrift gelernt
aber dieß ſich verhalte, das iſt weder möglich auszuſpr
noch ſich vorzuſtellen. Die ganze Kraft unſerer gei
Wirkſamkeit geht nur dahin, einzuſehen, daß die ganze
liche Vaterſchaft und Sohnſchaft von der über alles e
nen Urvaterſchaft und Urſohnſchaft ausgehe, und den

himmliſchen Gewalten geſchenkt werde. Von ihr ſind Götter und Götterſöhne, und Väter der Götter und gottähnliche Geiſter, und werden von ihr aus ſo genannt, indem ihnen auf geiſtige Weiſe dieſe Vaterſchaft und Sohnſchaft vollendet mitgetheilt wird, das heißt, unkörperlich, immateriell, intellectuell, indem der urgöttliche Geiſt über alle intellectuelle Immaterialität und Göttlichung erhaben iſt, und Vater und Sohn aller göttlichen Vaterſchaft und Sohnſchaft allerhabenſt benommen ſind. Denn es beſteht keine genaue Aehnlichkeit zwiſchen den Urſachen und dem durch die Urſachen Gewirkten. Denn das Leztere nimmt zwar nach Möglichkeit die Bilder der Urſachen auf, die Urſachen ſelbſt aber ſind auſſer dem durch ſie Gewirkten und über daſſelbe erhaben, nach dem Geſez des eigenthümlichen Urgrundes. — So bleibt demnach von dem ganzen trinitariſchen Verhältniß zulezt nicht einmal der Name mehr übrig. Die Urvaterſchaft des Vaters und Urſohnſchaft des Sohns geht ja über alle göttliche Vaterſchaft und Sohnſchaft hinaus. Vater und Sohn ſind nur Namen, die auf die höchſten geiſtigen Weſenheiten übergetragen ſind, und es iſt daher auch ganz conſequent, wenn einmal die Trinität zu einer rein ſubjectiven Bezeichnung geworden iſt, nicht blos von Einem Vater und Einem Sohne, ſondern auch von Vätern und Söhnen in der Mehrheit zu reden.

So auffallend ſchon hier die Colliſion iſt, in welche das Syſtem des Areopagiten mit der chriſtlich-kirchlichen Trinitätslehre kommen mußte, ſo läßt ſich doch eine ſolche Auffaſſung derſelben durch die Auctorität älterer Kirchenlehrer im Allgemeinen immer noch rechtfertigen. Eine noch eigenthümlichere Geſtalt mußte aber die Lehre von der Menſchwerdung Gottes bei dem Areopagiten annehmen. Es iſt auch davon bei ihm öfters die Rede. Die Menſchwerdung Jeſu, da der Gott ſich in unſerer Natur bildete, iſt ihm das Klarſte von dem göttlichen Wiſſen, aber auch das jeglichem Geiſte, ſelbſt

dem erſten der älteſten Engel unerkannte, unausſpre
Geheimniß, wie er ſich zu männlichem Weſen geſtaltete
aus dem Blute der Jungfrau nach einem andern Geſe
dem der Natur, gebildet wurde. Aus göttlicher, unaus
licher Güte ließ ſich der urgöttliche Jeſus zur Heiligung
ab auf heilige Weiſe zu unſerm Zuſtand, blieb in der w
haften, gänzlichen Annahme unſerer menſchlichen Natur
verändert, und ſenkte ſich durch jenes göttliche und un
troffene Niederſteigen für unſere Vergöttlichung in den K
zestod [18]). Noch mehr wird der kirchlichen Lehre die F
und der Character des areopagitiſchen Syſtems aufgeb
wenn der Areopagite ſich über die Menſchwerdung weite
erklärt: Der überweſentliche Jeſus wird, in die wahrh
menſchliche Natur eingegangen, zur Weſenheit [19]). Das
das Einfache und Geheime Jeſu, des urgöttlichſten We
ging durch ſeine Menſchwerdung unter uns aus Güte
Menſchenliebe in das Zuſammengeſezte und Sichtbare u
ändert heraus, wirkte dadurch auf gütige Weiſe unſere
gende Gemeinſchaft mit ihm, indem er unſer Niedrigſtes
ſeinem göttlichſt Hohen vereinigte, daß wir, als mit ſei
Körper verbundene Glieder, nach der Einerleiheit des u
fleckten und göttlichen Lebens, nicht getödtet durch die ve
benden Leidenſchaften, unverbunden mit dieſen göttli
geſundeſten Gliedern, ihnen nicht anhängend erfunden
den [20]). Was ſchon hier deutlich genug hervortritt, e
ſeinen noch beſtimmteren Ausdruck in folgender Stelle:
Urſache von allem und die alles erfüllt, Jeſu Gottheit
hält die Theile, die mit dem Ganzen zuſammenſtimmen.
iſt weder Theil noch Ganzes, und doch Ganzes und
indem ſie als All Theil und Ganzes zuſammenfaßt,

18) De div. nom. 2, 9. De eccles. hier. 4, 10.
19) De myst. theol. 3.
20) De eccles. hier. 3, 12.

beide erhaben iſt, und ſie voraus hat; denn ſie iſt vollkommen in den Unvollkommenen, als Urgrund der Vollkommenheit, unvollkommen aber in den Vollkommenen, als übervollkommen und vorvollkommen, geſtaltende Geſtalt in den Geſtaltloſen, als Urgrund der Geſtalt, geſtaltlos in den Geſtalten, als über die Geſtalt erhaben; Weſenheit, die über die geſammten Weſenheiten unbefleckt hinſchreitet, und überweſentlich über jede Weſenheit erhaben, geſammte Principien und Ordnungen beſtimmend, und doch über jedes Princip und jede Ordnung geſtellt. Sie iſt das Maaß der Seyenden, Ewigkeit und über der Ewigkeit und vor der Ewigkeit; Fülle in den Bedürftigen, Ueberfülle in den Vollen, unſagbar, unausſprechlich, über Geiſt, über Leben, über Weſenheit, übernatürlich hat ſie das Uebernatürliche, überweſentlich das Ueberweſentliche. Daher, da er bis zu dieſer unſerer Natur aus Menſchenliebe herabkam, und unſere Weſenheit wahrhaft annahm, und der Uebergott ein Mann wurde, hat er auch in dieſem das Uebernatürliche und Ueberweſentliche bewieſen, nicht nur dadurch, daß er unverändert und unvermiſcht ſich uns mittheilte, nichts leidend für ſeine Ueberfülle von der unausſprechlichen Leerung, ſondern daß er in unſerem Natürlichen übernatürlich war, in unſerem Weſentlichen überweſentlich, indem er alles Unſrige von uns über uns in überſchwenglichem Grade hatte [1]). Abſtrahiren wir uns aus allem dieſem den hier zu Grunde liegenden Begriff der Menſchwerdung, ſo läßt ſich nicht wohl verkennen, daß er von dem kirchlichen weſentlich verſchieden iſt. Es fällt ſogleich in die Augen, daß, was der Areopagite Menſchwerdung nennt, keine eigentliche Menſchwerdung iſt, nicht ein erſt entſtandenes Verhältniß, ſondern ein an ſich ſeyendes. Der menſchgewordene Jeſus iſt nichts anderes, als dieſelbe Einheit des Seyenden und Nichtſeyenden, der Bejahung und

1) De div. nom. 2, 10.

Vermittlung, des Beharrens in der abſoluten Einheit u
Herabſteigens aus der Einheit in die Vielheit, die
zum Begriff Gottes gehört. Wenn daher auch der A
gite von dem Gottmenſchen als einem Individuum
ſo mag dieß entweder bloße Accommodation oder ei
klare Vorſtellung geweſen ſeyn; es widerſtreitet in
Falls eine ſolche Einheit Gottes mit einem beſtimmte
zelnen Individuum, wie ſie die kirchliche Lehre f
dem ganzen Syſtem des Areopagiten, der Idee der
mittlung, auf welcher es beruht. Gott kann ſich nic
mittelbar mit dem Irdiſchen, Menſchlichen verbinden,
dem nur mittelbar, durch Vermittlung aller dazwiſche
genden Ordnungen. Es iſt, ſagt der Areopagite [22]),
göttliche Ordnung feſtgeſezt, daß die Zweiten durch die
zum Göttlichen geführt werden. Und nicht nur für
und niedrigere Geiſter, ſondern auch für die einander
chen iſt von dem Urgrunde aller Ordnung, welcher üb
les erhaben iſt, das Geſez aufgeſtellt, daß in jeder Hie
höhere und mittlere und lezte Ordnungen und Kräfte
und daß die göttlicheren Geweihten Leiter der Niedr
wären zur göttlichen Nähe und Erleuchtung und Ge
ſchaft. Wie iſt es dieſer Grundanſicht zufolge, ſofern
ganze Zuſammenhang der niedern und höhern, der ſinn
und überſinnlichen Weltordnung auf der Idee einer noth
digen, durch alle Glieder hindurchgehenden, ſie alle zur
heit verbindenden, Vermittlung beruht, möglich, daß ei
ches Syſtem auf irgend einem Punkte durchbrochen
damit Gott als der Eine Abſolute, Ueberweſentliche, üb
den Begriff ſchlechthin Erhabene ſich nicht mit dem End
überhaupt in ſeiner Totalität, in welcher es an ſich mi
Unendlichen Eins iſt, in der Einheit des Seyenden und
ſeyenden, ſondern mit dem Endlichen auf einem beſtim

22) De coel. hier. 4, 3.

einzelnen Puncte, also mit einem einzelnen menschlichen Individuum, sich in eine unmittelbare Verbindung setze? Es findet hier ganz seine Anwendung, was der Areopagite an einem andern Orte sagt: Das ist gemeinsam und geeinet und eins in der ganzen Gottheit, daß die ganze von jedem der Theilnehmenden empfangen wird, und doch von keinem an keinem Theile; so wie der Punct in der Mitte des Kreises zu allen im Kreise befindlichen Radien sich gleich verhält; und wie viele Abdrücke eines Siegels das Siegel selbst ausdrücken und in sich haben, und in jedem der Abdrücke das ganze Siegel ist und doch in keinem ein Theil desselben. Ueber all dieß hinaus aber liegt die Unmittheilbarkeit der allursächlichen Gottheit, bei welcher weder eine Berührung stattfindet, noch eine andere Gemeinschaft mit den Theilnehmenden [23]). Was soll hiemit anders gesagt, als daß die Einheit Gottes und der Welt, des Endlichen und Unendlichen, nur auf das Verhältniß beider im Ganzen bezogen werden kann, abgesehen davon aber überall, welcher einzelne bestimmte Punct auch auf der einen oder andern Seite fixirt werden mag, eine blos relative ist, so daß sie ebenso ist als nicht ist, oder wie der Areopagite gleichfalls sich ausdrückt [24]), in allem Mitgetheilten und Theilnehmenden zugleich auch ein untheilnehmbares Empfangen ist. Es ist immer nur dasselbe Verhältniß, in welchem jeder Punct der Peripherie zu dem Mittelpunct des Kreises steht, mit welchem keiner aller jener Puncte unmittelbar, sondern jeder nur durch die Vermittlung aller andern Puncte, welche selbst wieder ein unendliches Verhältniß ist, verbunden seyn kann. Wie kann also in diesem System der absolute Gott unmittelbar in dem Sinne, welchen die kirchliche Lehre mit der Menschwerdung Gottes verbindet, als Mensch geboren worden seyn? Es ist daher höchst bemerkenswerth, wie der

23) De div. nom. 2, 5.
24) A. a. O.

Areopagiten, vielleicht ohne daß er ſich ſelbſt deſſen klar bewußt war, für die factiſche Menſchwerdung Gottes etwas ganz anderes ſubſtituirt. Sagte jemand, läßt er ſich in der Lehre von der Hierarchie der Engel, als der nothwendigen Vermittlerin aller Mittheilung des Göttlichen, entgegenhalten [25]), Gott ſey unmittelbar, an ſich, einigen Heiligen erſchienen, ſo lerne er auch das klar aus den heiligen Schriften, daß das, was das Geheime Gottes iſt, nie jemand geſehen hat, noch ſehen wird, ſondern daß Gott den Heiligen erſchienen ſey in Offenbarungen, welche ſich für Gott ziemen, durch heilige, und denen, die ſie ſahen, gemäße Geſichte. Die allweiſe, heilige Schrift nennt natürlich jene Erſcheinung eine Gotterſcheinung, weil an ihr die göttliche Geſtalt und Aehnlichkeit, wie in der Geſtaltung des Ungeſtalteten, abgedrückt war und ſich offenbarte, und auch deswegen, weil die Erſcheinung die ſie Sehenden zum Göttlichen aufführte, und durch ſie den Sehenden göttliche Erleuchtung zu Theil wird, und ſie dadurch in einiges Göttliche auf heilige Weiſe eingeweiht werden. In ſolche göttliche Erſcheinungen wurden unſere großen Väter vermittelſt der himmliſchen Mächte eingeweiht. Die heilige Schrift lehrt weislich, daß die von Gott ſelbſt dem Moſes gegebene heilige Geſetzgebung durch die Engel zu uns herabkomme. Ebenſo iſt nun auch das göttliche Geheimniß der Menſchwerdung Jeſu den Engeln zuerſt anvertraut worden, und durch ſie gieng dann auf uns die Gnade der Erkenntniß über. Es werden nun die Engelserſcheinungen vor und bei der Geburt Jeſu erwähnt, worauf der Areopagite auch auf jene höchſten Erleuchtungen der heiligen Schriften hinblickt. Denn ich ſehe, ſagt er, daß auch Jeſus ſelbſt, die überweſentliche Urſache überhimmliſcher Weſenheiten, da er unverändert zu uns herniederkam, von der von ihm beſtimmten und gewählten menſchlichen Lage ſich

25) De coel. hier. 4, 3.

t losſagte, ſondern in Gehorſam ſich den Geſtaltungen
rwarf, welche der Vater und Gott durch die Engel ihm
. Durch Engel ſehen wir ihn den Geſezen des Vaters
rworfen. Was nun auch der Areopagite ſich gedacht
en mag, wenn er in dieſem Zuſammenhang ſagt, der der
ria erſchienene Engel habe ihr vertraut, daß in ihr ent-
en würde das göttliche Geheimniß unausſprechlicher Gott-
ung, nach der ganzen hier zu Grunde liegenden Anſicht,
h der nothwendigen Conſequenz des Syſtems, kann das
liche Geheimniß der Menſchwerdung Jeſu nur darauf zurück-
führt werden, daß durch die Vermittlung der Engel, d. h
ch den ganzen Naturzuſammenhang der ſinnlichen und
nnlichen Welt, wie er in den Engeln, als den Vermitt-
n und Trägern derſelben, als ein lebendiger, geiſtiger,
ſtbewußter gedacht werden muß, jenes Geheime offenbar
orden iſt. Offenbar werden aber kann nur das an ſich
n Vorhandene, an ſich Seyende. Und was anders könnte
; wenn doch als ſchlechthin unmöglich vorausgeſezt wer-
muß, daß Gott im Sinne der Kirche als Menſch gebo-
iſt, als Inhalt jenes göttlichen Geheimniſſes gedacht
den, wenn es nicht die an ſich ſeyende Einheit Gottes
des Menſchen iſt, wie ſie die Grundlehre des ganzen
ſtems iſt? Was alſo der Kirche in der Geburt Jeſu nur
ein erſt Gewordenes, als ein äuſſerlich geſchichtliches
ium gilt, wird hier nur zu einer Thatſache des Bewußt-
s, durch welche das an ſich Seyende auch ein Gewußtes
d. Mag ſich der Areopagite dieſer nothwendigen Conſe-
nz ſeines Syſtems mehr oder minder klar bewußt geweſen
, es verbirgt ſich in ſeiner Darſtellung keineswegs das
ändniß, daß Chriſtus nicht eigentlich Menſch geworden
als Menſch geboren iſt. Gleichſam im Bilde, ſagt er [25]),
Chriſtus unſer geiſtiges Leben, ausgehend aus dem gött-

) De eccl. hier. 3, 13.

lichen Geheimniß, aus Liebe zu den Menſchen angenom
in vollkommener und unvermiſchter Menſchwerdung, i
er in unſer Getheiltes unverändert aus der Einheit
Natur herausträt, und das menſchliche Geſchlecht durch
ſeine gütige Menſchenliebe zur Theilnahme an ſich un
ihm eigenen Gütern rief, damit wir mit ſeinem göttl
Leben vereinigt würden. In einem der Briefe [27]) läßt
die Frage machen, wie der über alles erhabene Jeſus
Weſenheit nach mit allen Menſchen in gleiche Reihe ge
ſey: denn nicht als Schöpfer der Menſchen werde er
Menſch genannt, ſondern als nach ſeiner ganzen Weſe
wahrhaft ſeyender Menſch. Wir aber, iſt die Antwort,
den den Begriff von Jeſu nicht als von einem bloßen M
ſchen, denn er iſt nicht blos ein Menſch (nicht überweſen
allein und nicht Menſch allein), ſondern wahrhaft ein Me
der aus ungemeiner Menſchenliebe, zugleich über den M
ſchen ſeyend und auf gleicher Stufe mit ihnen, aus der
ſenheit der Menſchen, er, der Ueberweſentliche, Weſenheit
genommen hat. Demungeachtet iſt er, der allezeit Ueber
ſentliche, übervoll der Ueberweſenheit, durchaus durch
Ueberfluß derſelben; wahrhaft kommend in die Weſenheit
er dieſelbe überweſentlich angenommen, und über die M
ſchen erhaben wirkt er das Menſchliche. Dafür ſpricht
die Jungfrau, welche übernatürlich gebiert, und das
nachgebende, haltloſe Waſſer, welches der materiellen, und
Füße Schwere trägt und nicht nachgibt, ſondern in
natürlicher Kraft unzerfließend ſteht. Wer wollte das an
Ueberviele anführen, woraus der auf göttliche Weiſe Sch
über die Vernunft erhaben erkennen wird, daß auch
was von der Menſchheit Jeſu geſagt wird, die Kraft
ſchwenglicher Verneinung habe. Um es kurz zu ſagen
war nicht Menſch, als ob er nicht Menſch geweſen

27) Ep. IV.

sondern als aus den Menschen, über die Menschen erhaben und weit über ihnen hinaus seyend wahrhaft Mensch geworden.—Aus dieser Stelle geht unläugbar hervor, daß dieselbe Einheit des Endlichen und Unendlichen, die in Gott nur als die Einheit Gottes und der Welt, des Seyenden und Nichtseyenden, gedacht werden kann, sich in Christus zu der an sich seyenden Einheit Gottes und des Menschen modificirt. Darum wird von Christus, daß er Mensch ist, ebenso wieder negirt, wie von Gott die Bejahung, daß er alles Seyende sey, auf gleiche Weise negirt werden muß. Christus ist Mensch und ist nicht Mensch, wesentlich und überwesentlich, natürlich und übernatürlich, und wir kommen hiemit zugleich auf den Punct, auf welchem sich uns der in der Natur der Sache selbst liegende Zusammenhang des areopagitischen Systems von selbst aufschließt. Derselbe alexandrinische Platonismus, welcher in der Entwicklung des christlichen Dogma, durch so manche Mittelglieder hindurch, das Ziel seiner Tendenz zuletzt nur im Monophysitismus erreichen konnte, begegnet uns hier in der unmittelbaren Verschmelzung des Neuplatonismus und Christenthums, die der Character des areopagitischen Systems ist. Wie die monophysitische Lehre alles Gewicht darauf legte, daß Christus unverändert und unvermischt Mensch geworden sey, so hält sich auch der Areopagite hauptsächlich an diese Bestimmung, deren consequente Folge bei ihm ist, daß Christus, weil ja Gott nicht aus sich herausgehen und sich verendlichen kann, eigentlich gar nicht Mensch geworden ist. Sofern aber doch von Christus sowohl Göttliches und Menschliches prädicirt werden soll, kann es nun um so mehr darauf an, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen so viel möglich auf einen, jede Möglichkeit einer Trennung ausschließenden, Ausdruck zu bringen, in welcher Beziehung der Areopagite durch die von ihm zuerst ausgesprochene μία θεανδρικὴ ἐνέργεια [28]) eine große Auctori-

28) A. a. O.

tät, ſo die Kirche geworden iſt. Chriſtus habe, wo hiemit ſagen, das Göttliche nicht als Gott und das M liche nicht als Menſch gewirkt, ſondern er habe un menſchgewordenen Gottes neue gottmenſchliche Wirk dargeſtellt [29]).

Daß alſo Chriſtus nur inſofern Gott und Menſc ſofern Gott und Menſch an ſich Eins ſind, daß alles, von Chriſtus Menſchliches prädicirt wird, von ihm wieder negirt werden muß, ebenſo wie jeder Bejahun Gott die Verneinung entgegenſteht, iſt der eigentliche dieſer Chriſtologie. Was Chriſtus als Menſch iſt, iſt die Einheit des Menſchen mit Gott, und dieſe Einheit nur als die Verneinung des Menſchlichen in der abſo Negativität der Gottes-Idee gedacht werden. Da Einsſeyn mit Gott auch den Begriff der Erlöſung in ſchließt, ſo fragt ſich, was der Fall iſt, und wie überh in dieſem Syſtem der Gegenſaz des Falls und der Erlö beſtimmt werden muß? Den Fall beſchreibt der Areop ganz in der Sprache der kirchlichen Lehre. Die menſc Natur, welche von Anfang an von den göttlichen G unvernünftig abwich, nahm ein von Leidenſchaften erf Leben auf, und das Ziel des verderbenden Todes. Der derbliche Abfall von der wahren Güte und die Uebertr des heiligen Geſezes im Paradieſe übergab den, wel verführt durch eigenen Antrieb und den verlockenden ſc chen Betrug, das zum Leben führende Joch im Zorn ſchüttelt hatte, dem Entgegengeſezten, dem Widerſtreit die göttlichen Güter, und er erlangte ſtatt des Ewigen

29) Der Ausdruck kann nur im Sinne der monophyſitiſchen genommen werden: das Menſchliche iſt nur die ſichtbare des Göttlichen. In demſelben Sinne ſpricht er De e Iher. 3. 3, 4. von den menſchlichen Gottwirkungen 12. den heiligſten Gottwirkungen.

Göttliche. Und die Natur, welche ihren eigentlichen Urſprung in hinfälliger Erzeugung hatte, führte ihr Ziel dem gemäß zu dem mit ihrem Urſprung Verwandten hin. Aber ſie fiel auch von dem göttlichen, aufführenden Leben freiwillig ab, und ſtürzte ſich in das entgegenſtehende Letzte, in eine leidensvolle Veränderung. Sie irrte von dem geraden Wege ab, der nach dem wahrhaft ſeyenden Gott gerichtet iſt, und fiel in die Gefahr der Weſensloſigkeit und des Verderbens [30]). Der Zuſtand der Sündhaftigkeit wird hier zwar aus einem freiwilligen Abfall abgeleitet, wie aber ein ſolcher auf dem Standpunct dieſes Syſtems ſtattfinden kann, wird nicht erklärt, und wenn man den rein negativen Begriff des Böſen bedenkt, welchen der Areopagite aufſtellt, ſo kann die Sünde nur in dem Mangel des Guten, als des Seyenden, beſtehen, in welcher Beziehung es daher ſehr bezeichnend iſt, daß die Sünde ein Fall in das Weſenloſe, oder Nichtſeyende, genannt wird. Iſt daher die Sünde weſentlich nichts anders, als die dem Endlichen an ſich anhängende Negativität, das negative Verhältniß des Seyenden zu Gott als dem abſolut Einen, ſo kann die Erlöſung nur die gegenüberſtehende poſitive Seite dieſes Verhältniſſes ſeyn, die Theilnahme am Guten, welche aber, als an ſich begründet in dem immanenten Verhältniß Gottes und der Welt, der an ſich ſeyenden Einheit des Endlichen und Unendlichen, durch die Erlöſung nicht erſt factiſch bewirkt, ſondern nur in das ſubjective Bewußtſeyn erhoben wird. Daß alles Seyende, alles Gute auch das Böſe als ſeine Negation in ſich hat, daß aber das Böſe immer nur am Guten iſt, als Mangel des Guten, das Gute ſomit zu ſeiner nothwendigen Vorausſezung hat, und ebendeswegen das Gute immer wieder das Ueberwiegende iſt, dieß iſt der Grundgedanke dieſer Erlöſungslehre. Der Areopagite ſelbſt aber beſchreibt die dem Fall gegenüber-

30) De eccles. hier. c. 3, 11.

Der Urgrund und die erſte Urſache des Seyenden iſt nach Proklus, wie überhaupt nach den Platonikern, das Gute. Höher kann nichts ſeyn, als das Gute, da wir gerade das für das Höhere erklären, was im reicheren Maaße am Guten Theil nimmt. Wenn nun das Nichtgute nicht höher genannt wird, ſo wird es durchaus nach dem Guten kommen. Und wenn alles Seyende nach dem Guten ſtrebt, wie iſt es möglich, daß vor dieſer Urſache etwas ſey? Vom Guten hängt alſo alles Seyende ab, und alles Gute iſt ein Einigendes deſſen, was an ihm Theil nimmt, und alle Einigung iſt ein Gutes, und das Gute iſt ein und daſſelbe mit dem Einen. Denn wenn das Gute das Erhaltende alles Seyenden iſt, weswegen auch das Streben von allem nach ihm geht, ſo iſt das Eine das Erhaltende und Zuſammenhaltende der Weſenheit jedes Einzelnen. Denn durch das Eine wird alles erhalten, und die Zerſtreuung ſezt jedes Einzelne aus ſeiner Weſenheit heraus. Welchen das Gute beiwohnt, die macht es zu Einem und hält ſie durch die Einigung zuſammen. Und wenn das Eine das Verſammelnde und Zuſammenhaltende des Seyenden iſt, ſo vollendet es jedes derſelben durch ſeine Gegenwart. Und ſo iſt alſo das Gute für alle das, daß ſie geeinet ſind, und was auf gewiſſe Weiſe vom Guten ſelbſt abgefallen iſt, das iſt zugleich der Theilnahme am Einen beraubt [35]). Was bei dem Areopagiten die Engel nach ihren verſchiedenen Ordnungen ſind, ſind bei Proklus die Götter und Geiſter. Jeder getheilte Geiſt nimmt Theil an

---

der Schriften des Areopagiten beigefügten theologiſchen Unterricht des Proklus aus den von F. Creuzer herausgegebenen Initia philosophiae ac theologiae ex platonicis fontibus ducta, sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem Commentarii P. III. Frankf. a. M. 1822. Engelhardt, die angebl. Schr. des Ar. Dion. Th. II. S. 141 f.

35) Engelh. a. a. O. S. 149.

Einheit, die über dem Geiſt und die erſte iſt, durch das
nze und durch die mit ihm auf gleicher Stufe ſtehende ge-
lte Einheit. Und jede getheilte Seele nimmt am Gan-
Theil durch die ganze Seele und den getheilten Geiſt.
) jede getheilte Natur des Körpers nimmt durch die ganze
ur und die getheilte Seele an der ganzen Seele Theil.
jeder geiſtigen Reihe ſind einige göttliche Geiſter, welche
Theilnahme der Götter aufgenommen haben, andere blos
ſter, und in jeder ſeeliſchen Reihe ſind einige geiſtige See-
von den eigenen Geiſtern abhängig, andere blos Seelen.
ht jeder Geiſt hängt mit Gott zuſammen, ſondern nur
höchſten und einigſten der Geiſter, denn dieſe ſind den
lichen Einheiten verwandt. Die Götter ſind unvollkom-
e Einheiten. Alles, was an den göttlichen Einheiten
il nimmt, fängt vom Seyenden an, und endigt in der
erlichen Natur. Denn das Erſte unter den Theilnehmen-
iſt das Seyende, das Lezte der Körper. Denn auch
per heißen wir göttliche. Denn die höchſten von allen
chlechtern beziehen ſich immer auf die Götter, von den
ern, den Seelen und den Geiſtern, ſo daß in jeder Ord-
g das den Göttern Gemäße das Zweite zuſammenhalte
erhalte. Alle Kräfte des Göttlichen beginnen von oben,
gehen heraus durch die ihnen angemeſſenen Mitten, und
uen bis zu den Lezten und bis zu den Orten um die
e. Denn es hemmt und hindert ſie nichts an ihrer All-
nwart. Sobald irgend etwas bereit wird zur Theilnah-
an ihnen, ſind auch ſie da, nicht als ob ſie nun erſt da
en und früher abweſend geweſen wären, ſondern als ſol-
die ſich immer gleich verhalten. Bei allen ſind die Göt-
uf eine und dieſelbe Weiſe, aber nicht alles iſt auf eine
dieſelbe Weiſe bei den Göttern, ſondern jedes Einzelne
nt nach ſeiner eigenen Ordnung und Kraft an der Ge-
art von jenem Theil; einiges eingeſtaltig, anderes viel-
, einiges ewig, anderes zeitlich, einiges unkörperlich, an-

deres körperlich. Das Göttliche hat immer eine und die
Ordnung, iſt ohne Verhältniß zu allen und ungemiſcht.
bleibt daher nur übrig, daß die Veränderung vom Theil
menden herkommt, ſo daß die Götter zwar auf eine und
ſelbe Weiſe bei den Seyenden ſind, alles aber nicht auf
und dieſelbe Weiſe bei ihnen iſt, ſondern daß jedes bei ih
iſt, wie es eben kann, und ſo ihrer genießt, wie es eben
ihnen iſt. Denn nach dem Maaße dieſes bei ihnen Se
richtet ſich die Theilnahme an den Göttern. Alles wird
ſammen von den Göttern beleuchtet. Die Unfähigkeit
Theilnehmenden aber iſt Urſache an der Nichterleuchtung
Göttlichen. Denn dieſe Unfähigkeit macht die Erleuch
dunkel durch ihre eigene Schwäche. Wenn jene aber d
geworden iſt, ſo ſcheint ein anderes die Herrſchaft zu e
ten, indem nicht dieß andere durch ſeine Kraft, ſondern
die Unkraft der Theilnehmenden gegen die göttliche G
der Erleuchtung aufzutreten ſcheint. Alle Seyenden und
Ordnungen der Seyenden gehen ſo weit heraus, als
die göttlichen Ordnungen herausgehen. Denn zugleich
ſich ſelbſt haben die Götter das Seyende ins Daſeyn ge
und nichts konnte beſtehen und Maaß und Ordnung e
gen auſſerhalb der Götter. Denn alles wird vollendet
ſeiner eigenen Kraft, und geordnet und gemeſſen von den
tern. Und vor den lezten Geſchlechtern zum in den S
den ſind die auch dieſe wohlordnenden Götter, die auch
ſen Leben geben und Geſtaltſchaffung und Vollkommen
und auch dieſe zu dem Guten hinwenden, ebenſo iſt vor
Mittleren und vor den Erſten alles durch die Götter u
ihnen verbunden, und in ihnen gewurzelt, und wird
dieſe Urſache erhalten. Wenn etwas von den Göttern
fällt und verlaſſen wird, ſo geht es ganz in das Nichtſe
hinaus und verſchwindet, weil es durchaus deſſen be
iſt, was es zuſammenhält. Alles hängt von den G
ab, und das Eine wird von dieſen, das Andere von

ist. Die Reihen aber gehen herunter bis zu den Le-
inige sind unmittelbar, andere durch mehrere oder we-
Mittlere mit jenen verbunden. Alles aber ist voll
, und was jedes Einzelne seiner Natur nach hat, hat
dorther. Die Enden aller göttlichen Ausgänge wer-
ten Anfängen geähnlicht, und bewahren einen anfangs-
ndlosen Kreis durch ihre Hinwendung zu den Anfän-
Denn wenn jedes Einzelne von den Herausgegangenen
dem ihm gemäßen Anfang hinwendet, von welchem
gegangen ist, so wenden sich noch vielmehr die ganzen
ugen, die von ihrer eigenen Höhe ausgegangen sind,
zu ihr zurück. Das Höchste aller göttlichen Ordnun-
rd den Enden der über ihnen stehenden geähnlicht.
also ein Zusammenhang des göttlichen Ausgangs seyn
und jede Ordnung durch die ihr gemäßen Mittleren
den seyn muß, so müssen nothwendig die Höhen der
1 mit den Enden der Ersten sich verbinden. Die Ver-
g aber geschieht durch Aehnlichkeit. Es wird also eine
hkeit der Anfänge der niedrigeren Ordnungen mit den
der Höherstehenden seyn. Jede göttliche Ordnung ist
ȟ selbst dreifach vereint, von ihrer Höhe, von ihrer
und ihrem Ende. Denn da sie die einigste Kraft hat,
et sie die Einigung in sie ganz, und vereint die ganze
en her, in sich selbst bleibend. Die Mitte, die sich
elden Aeussersten erstreckt, verbindet die ganze in sich,
sie die Gaben der Ersten weiter befördert, und die
der Lezten ausdehnt, und allen gegenseitige Gemein-
und Verbindung gibt. Denn so wird Eine Ordnung
n Erfüllenden und den Erfüllten, da sie wie auf ei-
ittelpunct, auf die Mitte, sich hinneigen. Das Ende
endet sich wieder zum Ursprung hin, führt die aus-
enen Kräfte wieder zurück und verleiht der ganzen Ord-
lehnlichkeit und Hinneigung. Und so ist die ganze
ig eine durch die einigende Kraft der Ersten, durch

den Zuſammenhang in der Mitte, durch die Hinwendung des Endes zum Urſprung der Ausgänge [36]). Dieſe einigende, alles zuſammenhaltende, das Unterſte mit dem Oberſten verknüpfende, aus dem Unterſchied zur Einheit mit dem Einen zurückführende Kraft iſt bei Proklus daſſelbe Moment der Vermittlung, welches der Areopagite, um ihm einen chriſtlich-religiöſen Namen zu geben, Hierarchie nennt.

So groß iſt, wie ſchon aus dieſen wenigen Säzen ſich ergibt, die Verwandtſchaft, welche zwiſchen dem neuplatoniſchen Syſtem des Proklus und dem des Areopagiten, ihrer ganzen Tendenz nach, ſtattfindet. Darum kann dieſe Vergleichung auch ganz gut dazu dienen, den weſentlichen Unterſchied dieſes neuplatoniſchen Standpuncts von dem chriſtlichen um ſo klarer in die Augen fallen zu laſſen. Auch der Neuplatonismus hat ſeine Trinität. Nach Plotinus ſind die drei höchſten, trinitariſch verbundenen, Principien das Eine, die Intelligenz, und die Seele. Müſſen wir nun in der nicäniſch-athanaſianiſchen Homouſie einen weſentlichen Fortſchritt des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns erkennen, ſo zeigt ſich hier ſogleich, wie tief die neuplatoniſche Trinität unter der chriſtlichen ſteht. Das Zweite und Größte nach dem Einen iſt die Intelligenz, der νοῦς. Die Intelligenz ſchaut Gott und bedarf ſeiner allein, Gott aber bedarf ihrer nicht; ſie iſt vorzüglicher als alles, weil alles andere nach ihr iſt, ſie ſelbſt aber verhält ſich zu dem Einen nur wie die Dyas zur Monas. Das Eine iſt einfach in ſich ſelbſt und ſucht nichts, die Intelligenz aber wird, wie ja das Denken nicht einfach bleiben, ſondern ſich ſcheiden muß, wenn ſie das Obere erkennen will, ein Vieles, ſie richtet ſich auf das Einfache, aber ſie erfaßt immer wieder etwas anderes in ihr vervielfältigtes. Das Eine iſt die Möglichkeit aller Dinge, und indem das Denken, gleichſam getrennt von der Möglichkeit,

36) Engelh. a. a. O. S. 205–228.

das, deſſen Möglichkeit die Möglichkeit iſt, ſchaut, ſo entwickelt ſich daraus das wirkliche Seyn, es kräftigt und vollendet ſich zur οὐσία. Darum iſt das Eine, weil es nur Eins iſt, und in keiner Geſtalt gebunden, nichts von den Dingen, die in der Intelligenz ſind, wohl aber iſt alles aus ihm, und alles iſt beſtimmt, weil das Reale nicht in einem Unbeſtimmten geſchaut werden kann. So iſt die Intelligenz, indem ſie das Eine unmittelbar, und ohne daß etwas dazwiſchen tritt, anſchaut, das Bild deſſelben und der Grund der Dinge. Sie erzeugt die realen Dinge, die ganze Schönheit der Ideen und alle die intelligibeln Götter, iſt von ihnen erfüllt und bewahrt ſie in ſich. Es iſt demnach dort ein jedes zugleich Intelligenz und Reales, und das Ganze iſt ganz Intelligenz und ganz Reales. Die Intelligenz iſt durch das Denken das Reale, das Reale aber gibt dadurch, daß es gedacht wird, der Intelligenz das Denken und das Seyn. Sie ſind beide mit einander und einander nie verlaſſend, in der Zweiheit Eins, zugleich Intelligenz und Reales, Denkendes und Gedachtes, weil das Denken nicht ſeyn könnte, wenn nicht eine Verſchiedenheit und eine Identität wäre, d. h., wie Hegel es beſtimmt [37]), die exiſtirenden Dinge ſind an ſich Begriffe: der göttliche Verſtand iſt ihr Denken, und dieß ihr Gedachtſeyn im göttlichen Verſtande iſt ihre Exiſtenz, und ihre Exiſtenz iſt nichts anders, iſt ſelbſt dieſes Gedachtſeyn: ſie ſind Momente des Denkens und ebendadurch des Seyns. In dieſen beiden höchſten Principien kommt als Drittes die Seele hinzu. Aus der Intelligenz geht die Seele hervor, geringer als die Intelligenz, wie die Intelligenz ſelbſt geringer als das Eine iſt. Die Seele iſt ein Bild der Intelligenz, wie das ausgeſprochene Wort ein Bild des Worts, das in der Seele iſt. So iſt auch ſie das Wort der Intelligenz und vollſtändige Wirkſamkeit, das Leben, welches die Intelligenz hervorgehen läßt, zum Daſeyn eines Andern. Sie

37) Geſch. der Philoſ. Bd. III. S. 55. — Vgl. Vogt a. a. O. S. 55.

bleibt, theils in der Identität mit der Intelligenz, theil
ſie eine andere für ſich. Sie wird vom Nus wie von e
Vater genährt und erhalten. Daraus geht ihre wahre
tigkeit, welche, indem ſie die Intelligenz anſchaut, in
nünftigen Gedanken beſteht, hervor, und ſie iſt intelle
Das Andere aber iſt ſchlechter und kommt anderswoher
beſteht in den leidenſchaftlichen Affectionen der Seele.
alſo ſchon das zweite Princip unter dem erſten, ſo noch
das dritte unter dem zweiten, und es findet demnach
hier alles von ſelbſt wieder ſeine Anwendung, was
bisher ſo oft gegen die immer wieder in das Subor
tions-Verhältniß zurückfallenden Vorſtellungen der Kir
lehrer geltend gemacht werden mußte. Wie kann die
heit, was doch ſtets als der weſentliche Gedanke der
tätslehre feſtgehalten werden muß, ſich trinitariſch mit
ſelbſt zuſammenſchließen, wenn jedes folgende Momen
Stufe niedriger ſteht, und nur ein Fortgang vom U
lichen zum Endlichen, nicht aber ebenſo auch eine U
aus dem Endlichen zum Unendlichen ſtattfindet? In
Hinſicht rühmt Hegel [38]) als einen Fortſchritt des Proklus
er logiſcher als Plotinus, nicht wie Plotinus das au
Einheit unmittelbar Hervorgehende Verſtand nenne, die H
momente ſeiner Trinitätslehre ſeyen die drei: die οὐσία,
Leben und der Verſtand, oder der Geiſt, der νοῦς. Pr
beſtimme daher das dritte Moment als das der Rückkeh
Umkehr zur Einheit, ſo daß das Princip ſeiner Trinität
einen intellectuellen Kreis vollbringe: er habe daher
richtig den νοῦς als das Dritte erkannt, als das Umkeh
Allein der weſentliche Mangel, an welchem überhau
platoniſche Trinitätslehre leidet, hängt ihr auch in der
ſtellung des Proklus an. Dieſer weſentliche Mangel i
darin enthalten, daß die platoniſche Trinitätslehre ihre
mente in das Verhältniß der Subordination zu ein

38) a. a. O. S. 80.

ezt, sofern in diesem Subordinationsverhältniß zugleich auch ieß liegt, daß der Geist nicht das schlechthin Erste, das ahrhaft Absolute ist. Das Hauptmoment, das hier in Beacht kommt, hat Proklus selbst in folgender Stelle ausgeprochen: Alles, was in den göttlichen Ordnungen ausgegangen ist, kann seiner Natur nach alle Kräfte des ins Daseyn Führenden nicht aufnehmen; ebenso wenig das Zweite überhaupt alle Kräfte derer, die vor ihm sind, sondern jene ersten haben einige Kräfte, welche den niedrigern entrückt sind, und unfaßbar für diejenigen, welche nach ihnen sind. Denn wenn die Eigenthümlichkeiten der Götter verschieden sind, so sind die Kräfte der Niedrigern in den Höheren voraus, die der höhern aber, als die in höherem Grade ganz sind, sind nicht in den Niedrigern, sondern diese gibt das Höhere den von ihm ins Daseyn Geführten, hat aber die andern in sich selbst, als den andern entrückte, vorausgenommen. Wenn die in höherem Grade Ganzen umfassendere Kräfte haben, als die getheilteren, so werden diejenigen, welche die zweite und getheiltere Ordnung haben, die Kraft von jenen nicht umfassen. Es ist also in den Höheren etwas Unfaßbares und Nichtzuumschließendes für die Niedrigen [37]). Das hier für das System im Ganzen aufgestellte Princip muß also schon von der höchsten Ordnung, von dem Verhältniß der drei höchsten Principien gelten, und Proklus selbst bestimmt daher dieses Verhältniß auf folgende Weise: Vor allem, was am Geist theilnimmt, geht der untheilnehmbare Geist vorher, und vor allem, was am Leben, das Leben, und am Seyenden, das Seyende. Von diesen selbst aber ist das Seyende vor dem Leben, und das Leben vor dem Geiste. Weil in jeder Ordnung des Seyenden vor dem, an welchem theilgenommen wird, das Untheilnehmbare ist, so muß vor dem Geistigen der Geist seyn, vor dem Lebenden das Leben, und vor dem Seyenden das Seyende. Und weil das, was Meh-

39) Engelhardt a. a. O. S. 228.

reren Urſächliches iſt, dem, was Urſächlicheres von Wenigeren iſt, vorhergeht, ſo wird in jenen das allerſte Seyende ſeyn. Denn dieß iſt bei allen, in welchen Leben und Geiſt iſt. Denn alles Lebende muß nothwendig auch am geiſtigen Denken Theil haben, nicht aber umgekehrt. Denn nicht alles Seyende lebt und denkt geiſtig. Das Leben iſt das Zweite, denn bei allen, bei welchen Geiſt iſt, iſt auch Leben, aber nicht umgekehrt. Denn vieles lebt, bleibt aber untheilhaft der Kenntniß. Das Dritte iſt der Geiſt. Denn alles, was das Vermögen zu erkennen hat, lebt und iſt. Iſt nun das Seyende Urſächliches von Mehreren, das Leben von Wenigeren und der Geiſt von noch wenigeren, ſo iſt das Seyende das Erſte, dann das Leben, dann der Geiſt [40]). Mit dieſem Verhältniß der Subordination, in welchem die drei höchſten Principien, das Eine als das Seyende, das Leben und der Geiſt zu einander ſtehen, iſt zugleich auch die Incongruenz des Geiſtes mit dem Einen oder dem abſoluten Weſen Gottes geſezt. Wie kann der Geiſt das Wiſſen um das Abſolute, das abſolute Wiſſen des abſoluten Seyns, oder das Bewußtſeyn des Abſoluten ſeyn, wenn Gott, oder das Eine, für den Geiſt immer ein ſo abſolut Tranſcendentes iſt, daß es mit ihm in keine wahre Einheit zuſammengehen kann? Hiernach hat demnach unſtreitig die chriſtlich-kirchliche Trinitätslehre das Wahre der Trinitäts-Idee dadurch richtig aufgefaßt, daß ſie den Sohn und den Geiſt in kein anderes Verhältniß zum Vater ſezen wollte, als das der Homouſie, nur blieb freilich auch dieſe Beſtimmung eine rein formelle, ſolange noch nicht in dem Weſen Gottes, als des abſoluten Geiſtes, die Nothwendigkeit erkannt iſt, ſich trinitariſch zum Vater, Sohn und Geiſt zu beſtimmen. In jedem Falle iſt wenigſtens in dem dieſer Lehre zu Grunde liegenden Gedanken, daß Gott, was er als Vater, Sohn und Geiſt iſt, nur als Totalität ſeyn kann, als abſolute Totalität, das Weſen des Geiſtes

40) Engelhardt a. a. O. S. 201.

ausgesprochen und die Möglichkeit offen gelassen, das trinitarische Verhältniß aus dem Wesen des Geistes selbst zu begreifen. Die platonische Trinitätslehre aber entspricht, indem sie den Geist von dem Einen auf die angegebene Weise unterscheidet, der Idee des Absoluten ebensowenig, als dem Begriffe des Geistes. Denn welchen Inhalt soll die Idee des Absoluten haben, wenn Gott nicht wesentlich ist, wenn der Geist von Gott, als dem Einen, unterschieden und ebendamit das Wissen von dem Seyn schlechthin getrennt wird? Ein Seyn, zu welchem das Wissen in einem völlig inadäquaten Verhältniß steht, mit welchem es nie wahrhaft Eines werden kann, ist eine völlig leere Abstraction, und man kann von Gott nicht einmal sagen, daß er ist, weil schon dadurch dem Seyn eine Beziehung zum Wissen gegeben würde, durch welche Wissen und Seyn einander gleichgesezt wären. Die Identität des Wissens und Seyns ist auf diesem Standpunct schlechthin unmöglich. Gott ist nur das reine, abstracte Seyn, von welchem es keinen Uebergang zum Wissen gibt. Auf der andern Seite aber widerstreitet es ebenso dem Begriff des Geistes, den Geist nicht als das Höchste, wahrhaft Absolute zu sezen. Zwar, wenn Proklus sagt: „Jeder Geist hat in der Ewigkeit Wesenheit und Kraft und Wirksamkeit, denn wenn er sich selbst denkt, und Geist und Geistiges dasselbe ist, so ist auch das geistige Denken dasselbe mit dem Geiste und dem Geistigen, denn da das geistige Denken in der Mitte steht zwischen dem Denkenden und dem Gedachten, so wird, wenn diese beiden dasselbe sind, auch das geistige Denken bei beiden dasselbe seyn, die Wesenheit des Geistes ist ewig, denn sie ist ganz zugleich, und das geistige Denken ebenso, wenn es dasselbe ist mit der Wesenheit"; so sollte man glauben, das Wesen des Geistes werde hier wesentlich nur als das Denken bestimmt [41]). Allein bei allem diesem kann sich die-

41) Engelh. a. a. O. S. 238.

ſer Platonismus von ſeiner quantitativen Betrachtungsweiſe nicht losreiſſen. Nicht was der Geiſt qualitativ iſt, ſondern nur was er quantitativ iſt, nach den verſchiedenen Ordnungen und Stufen, nach welchen ſich das Eine Weſen des Geiſtes in eine Vielheit quantitativ verſchiedener Geiſter zerſchlägt, bleibt hier der durchaus vorherrſchende Geſichtspunct. So entſteht ein, an dem Einen als dem höchſten Princip hängendes, Syſtem abſtracter, durch alle quantitativen Kategorien beſtimmter, Verhältniſſe, in welchem zwar Geiſt an Geiſt ſich anreiht, und jeder Geiſt ſeine beſtimmte, genau für ihn ausgemeſſene, Stelle hat, aber gerade das nur als das Lezte und Unterſte betrachtet wird, was das weſentlichſte Band der Einheit des endlichen und unendlichen Geiſtes iſt, daß der Geiſt in der concreten Wirklichkeit und immanenten Gegenwart des Selbſtbewußtſeyns zum concreten, ſelbſtbewußten Geiſte wird. Iſt das Weſen des Geiſtes an ſich daſſelbe, ſo kann der endliche Geiſt nur der ſelbſtbewußte menſchliche Geiſt ſeyn, hier aber ſind über dem Menſchen, als dem endlichen Geiſt, der Engel als höherer Geiſt, und alle jene abſtracten Mittelglieder, welche in der chriſtlichen Färbung dieſes Syſtems zur himmliſchen Hierarchie des Areopagiten werden, laſſen es, indem ſie eine unüberſteigliche Kluft zwiſchen Gott und dem Menſchen befeſtigen, zu keiner Menſchwerdung Gottes, zu keiner wahren Einheit des Endlichen und Unendlichen kommen. Die Sphäre, in welcher das Syſtem ſich bewegt, iſt nur der Fortgang von dem Einen als dem Seyenden zum Leben, vom Leben zum Geiſt, vom Geiſt zur Seele, von der Seele zum Körperlichen und Materiellen, und ebenſo das Herabſteigen des Geiſtes durch alle quantitativen Unterſchiede, von Stufe zu Stufe, aber auf jeder folgenden Stufe verliert der Geiſt nur um ſo mehr die intenſive Kraft, aus dem Unterſchiede zur Einheit ſich aufzuſchwingen, der endliche Geiſt iſt nur der quantitativ verendlichte, nicht der auch in ſeiner Endlichkeit unendliche, im Selbſtbewußtſeyn des Subjects ſich mit ſich ſelbſt

zusammenschließende, absolute Geist. In der christlichen Umgestaltung dieses Systems konnte zwar der Areopagite die unmittelbare Einheit Gottes und des Menschen in der Person des Gottmenschen nicht umgehen, allein es fehlt noch, wie schon gezeigt ist, jede tiefere Begründung, sie bezeichnet nur eine noch unausgefüllte Stelle, welche, wie sich weiter zeigen wird, nicht ausgefüllt werden konnte, ohne daß das System im Ganzen ein wesentlich anderes wurde.

Zweites Kapitel.

Johannes Scotus Erigena.

Durch das zuvor Bemerkte ist schon das Verhältniß bezeichnet, in welchem Scotus Erigena zu dem Areopagiten Dionysius steht. Erigena stützt sich nicht nur durchaus auf die für ihn höchst wichtige Auctorität des Dionysius, sondern es fällt auch sogleich in die Augen, daß die wesentliche Grundlage des Systems des Erigena derselbe Platonismus ist, auf welchen der Areopagite seine himmlische und irdische Hierarchie gründete. Das Unterscheidende aber ist, daß Christus, als Gottmensch, bei Erigena eine ganz andere Bedeutung hat, als in dem areopagitischen System. Dieß mußte der nothwendige Fortschritt seyn, sobald einmal der Areopagite eine so große Auctorität für die christliche Theologie geworden war. Aber auch in dieser christlichen Modification des areopagitischen Systems hatte Erigena wieder seine Vorgänger. Er schließt sich in dieser Hinsicht an den Mönch Maximus an, und dieser selbst, welcher den Areopagiten Dionysius und den Gregorius von Nazianz auf gleiche Weise verehrte [1]),

1) In der Epist. I. ad Thomam virum sanctum de diversis quaestionibus, ex SS. PP. Dionysio et Gregorio petitis, in dem Anhang der Gale'schen Ausg. der Schrift des Scotus

hat, was er von der areopagitischen Lehre sich aneignete, hauptsächlich in der Form einer Erläuterung dunkler und schwieriger Stellen aus den Reden des Gregorius von Nazianz gegeben. Auch die beiden Gregorius greifen so hier auf eine bemerkenswerthe Weise vermittelnd ein [2]). Was sie über das absolute Wesen Gottes im Sinne des Platonismus sagten, wurde der Anknüpfungspunct, um auch die noch weiter gehende Lehre des Areopagiten für das christliche Bewußtseyn nicht zu abstoßend zu finden. Der zuvor genannte Mönch Maximus ist derselbe, welcher im Monotheletenstreit der eifrigste Verfechter der Lehre von einem doppelten Willen Christi war. Bedenkt man daher, in welcher Beziehung der Areopagite zum Monophysitismus steht, so könnte die Vorliebe des

---

Erig. de divis. nat. Orf. 1681. S. 47. sagt Maximus über diese Männer: *Εἰσὶ Διονυσίου καὶ Γρηγορίου κεφάλαια, τῶν ἁγίων ἐκείνων ὑπερευφήμων τε καὶ μακαρίων ἀνδρῶν, τῆς ὄντως ἐκλογῆς τῆς ἀνέκαθεν κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων θεῷ προσθεμένων, τῶν πᾶσαν ὡς ἁπλῶς τὴν ἐφικτὴν τοῖς ἁγίοις χύσιν τῆς σοφίας εἰσδεξαμένων, καὶ τῇ ἀποθέσει τῆς κατὰ φύσιν ζωῆς, ψυχῆς οὐσίαν πεποιημένων, καὶ διὰ τοῦτο ζῶντα μονώτατον τὸν Χριστὸν ἐσχηκότων, καὶ τὸ δὴ μεῖζον εἰπεῖν, ψυχὴν αὐτοῖς τῆς ψυχῆς γεγενημένου, καὶ διὰ πάντων ἔργων τε λόγων καὶ νοημάτων πᾶσιν ἐμφανιζόμενον, ὡς ἐντεῦθεν ἐκείνων μὲν οὐκ εἶναι πεπεῖσθαι τὰ προταθέντα, Χριστοῦ δὲ τοῦ κατὰ χάριν αὐτοῖς ἑαυτὸν ὑπαλλάξαντος.*

2) Nicht blos Gregor von Nazianz, der Theologe, auch Gregor von Nyssa (besonders wegen seiner Abhandlung über das Ebenbild Gottes) war eine Hauptauctorität für Erigena. Er scheint sogar die beiden Gregore für ein und dasselbe Individuum gehalten zu haben, wie aus IV, 26. S. 223. zu schließen ist, wo er von den *sententiae patrum* spricht, *Ambrosii dico et Augustini, nec non et venerabilis Gregorii Nazianzeni, qui et Nyssenus dicitur, expositorisque ejus, Maximi videlicet Monachi.* Ebenso schloß sich auch Maximus ganz besonders an Gregorius von Nyssa an. Vgl. Neander Allg. Gesch. der chr. Rel. u. Kirche. III. S. 352.

Maximus für die areopagitische Lehre etwas auffallend erscheinen, allein Maximus behauptet auch als Verehrer des Areopagiten dieselbe Stellung, welche er im Monotheleten-Streit hat. Wie er auf der einen Seite, um die platonische Transcendenz der Idee Gottes auszusprechen, den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen sehr stark hervorhob, so drang er auf der andern Seite nicht minder auf die Realität des Endlichen oder Menschlichen, um die platonische Immanenz Gottes und der Welt auf ihren bestimmteren und adäquateren Begriff in der Einheit Gottes und des Menschen zu bringen. Dem Areopagiten stimmt Maximus ganz darin bei, daß alles, was ist, nur durch Theilnahme an Gott ist [3]). Jedes vernünftige und logische Wesen, Engel und Mensch, ist und heißt durch den in Gott seyenden und auf Gott sich beziehenden Begriff, nach welchem es geschaffen ist, ein Theil Gottes. Wenn es nach dem an sich in Gott seyenden Begriff seines Wesens in Gott sich bewegt, ist es in dem, in welchem der Begriff seines Seyns an sich ist, als Anfang und Princip, und wenn es nichts anderes über sein eigenes Princip hinaus verlangt, wird es von Gott nicht ausfließen, sondern vielmehr durch die Richtung auf ihn Gott werden, und ein Theil Gottes heißen, sofern es auf gebührende Weise dadurch an Gott theilnimmt, daß es seiner Natur gemäß weise und vernünftig durch seine eigene rechte Bewegung an seinem Anfang und Princip festhält. — An sich ist alles seiner Wahrheit nach in Gott, wenn auch alles Seyende und Künftige nicht zugleich mit seinem Begriff, oder dadurch, daß es von Gott erkannt ist, zum Seyn gelangt, sondern jedes zu seiner

3) S. Maximi Scholia in Gregorium Theologum, im Anhang der Gale'schen Ausgabe S. 14.: *πάντα μετέχει διὰ τὸ ἐκ θεῦ γεγενῆσθαι ἀναλόγως θεῦ, ἢ κατὰ νᾶν, ἢ κατὰ λόγον, ἢ αἴσθησιν, ἢ κίνησιν ζωτικὴν, ἢ ἁπλῶδη καὶ ἕκτικὴν ἐπιτηδειότητα. ὡς τῷ μεγάλῳ καὶ θεοφάντορι Διονυσίῳ δοκεῖ τῷ Ἀρεοπαγίτῃ.*

bleibt theils in der Identität mit der Intelligenz, theil
ſie eine andere für ſich. Sie wird vom Nus wie von e
Vater genährt und erhalten. Daraus geht ihre wahre
tigkeit, welche, indem ſie die Intelligenz anſchaut, in
künftigen Gedanken beſteht, hervor, und ſie iſt intelle
Das Andere aber iſt ſchlechter und kommt anderswoher
beſteht in den leidenſchaftlichen Affectionen der Seele.
alſo ſchon das zweite Princip unter dem erſten, ſo noch
das dritte unter dem zweiten, und es findet demnach
hier alles von ſelbſt wieder ſeine Anwendung, was
bisher ſo oft gegen die immer wieder in das Subor
tions-Verhältniß zurückfallenden Vorſtellungen der Kir
lehrer geltend gemacht werden mußte. Wie kann die
heit, was doch ſtets als der weſentliche Gedanke der
tätslehre feſtgehalten werden muß, ſich trinitariſch mit
ſelbſt zuſammenſchließen, wenn jedes folgende Moment
Stufe niedriger ſteht, und nur ein Fortgang vom Un
lichen zum Endlichen, nicht aber ebenſo auch eine Ur
aus dem Endlichen zum Unendlichen ſtattfindet? In
Hinſicht rühmt Hegel [38]) als einen Fortſchritt des Proklus
er logiſcher als Plotinus, nicht wie Plotinus das au
Einheit unmittelbar Hervorgehende Verſtand nenne, die H
momente ſeiner Trinitätslehre ſeyen die drei: die ζωὴ,
Leben und der Verſtand, oder der Geiſt, der νοῦς. Pr
beſtimme daher das dritte Moment als das der Rückkeh
Umkehr zur Einheit, ſo daß das Princip ſeiner Trinität
einen intellectuellen Kreis vollbringe: er habe daher
richtig den νοῦς als das Dritte erkannt, als das Umkeh
Allein der weſentliche Mangel, an welchem überhaup
platoniſche Trinitätslehre leidet, hängt ihr auch in der
ſtellung des Proklus an. Dieſer weſentliche Mangel iſt
darin enthalten, daß die platoniſche Trinitätslehre ihre
mente in das Verhältniß der Subordination zu ein

38) a. a. O. S. 80.

ſezt, ſofern in dieſem Subordinationsverhältniß zugleich auch dieß liegt, daß der Geiſt nicht das ſchlechthin Erſte, das wahrhaft Abſolute iſt. Das Hauptmoment, das hier in Betracht kommt, hat Proklus ſelbſt in folgender Stelle ausgeſprochen: Alles, was in den göttlichen Ordnungen ausgegangen iſt, kann ſeiner Natur nach alle Kräfte des ins Daſeyn Führenden nicht aufnehmen; ebenſo wenig das Zweite überhaupt alle Kräfte derer, die vor ihm ſind, ſondern jene erſten haben einige Kräfte, welche den niedrigern entrückt ſind, und unfaßbar für diejenigen, welche nach ihnen ſind. Denn wenn die Eigenthümlichkeiten der Götter verſchieden ſind, ſo ſind die Kräfte der Niedrigern in den Höheren voraus, die der höhern aber, als die in höherem Grade ganz ſind, ſind nicht in den Niedrigern, ſondern dieſe gibt das Höhere den von ihm ins Daſeyn Geführten, hat aber die andern in ſich ſelbſt, als den andern entrückte, vorausgenommen. Wenn die in höherem Grade Ganzen umfaſſendere Kräfte haben, als die getheilteren, ſo werden diejenigen, welche die zweite und getheiltere Ordnung haben, die Kraft von jenen nicht umfaſſen. Es iſt alſo in den Höheren etwas Unfaßbares und Nichtzuumſchließendes für die Niedrigen [37]). Das hier für das Syſtem im Ganzen aufgeſtellte Princip muß alſo ſchon von der höchſten Ordnung, von dem Verhältniß der drei höchſten Principien gelten, und Proklus ſelbſt beſtimmt daher dieſes Verhältniß auf folgende Weiſe: Vor allem, was am Geiſt theilnimmt, geht der untheilnehmbare Geiſt vorher, und vor allem, was am Leben, das Leben, und am Seyenden, das Seyende. Von dieſen ſelbſt aber iſt das Seyende vor dem Leben, und das Leben vor dem Geiſte. Weil in jeder Ordnung des Seyenden vor dem, an welchem theilgenommen wird, das Untheilnehmbare iſt, ſo muß vor dem Geiſtigen der Geiſt ſeyn, vor dem Lebenden das Leben, und vor dem Seyenden das Seyende. Und weil das, was Meh-

39) Engelhardt a. a. O. S. 228.

als der Menſch den ſeiner Natur nach unſichtbaren Gott durch ſeine Tugenden offenbart [6]).

Schon aus dieſen wenigen Sätzen, die hier genügen können, da Marimus dieſe Ideen mehr nur angedeutet, als genauer entwickelt hat, iſt im Allgemeinen zu erſehen, wie er den Platonismus des Areopagiten ethiſch zu modificiren ſuchte. Indem er den Inhalt der Lehre des Areopagiten in die beiden, den Inbegriff aller chriſtlichen Wahrheit enthaltenden, Sätze zuſammenfaßte, daß der Menſch ebenſo Gott wird, wie Gott Menſch, rückten in ſeiner Anſchauungsweiſe Gott und Menſch in ein unmittelbares Verhältniß zuſammen, beide ſtehen in einer weſentlichen Beziehung zu einander, in welcher ſie nur für einander ſind, Gott läßt ſich zum Menſchen herab, und der Menſch erhebt ſich zu Gott, weil beide nur für einander und in einander ſeyn können, und der Menſch erhält ſo, Gott gegenüber, eine ganz andere Stellung und Bedeutung, als er in einem Syſtem haben kann, das an den Platonismus ſo genau ſich anſchließt, wie das des Areopagiten. Dieß iſt der Hauptpunct, in welchem Marimus der vermittelnde Uebergang von dem Areopagiten zu Erigena iſt. Wie er in dem Streit mit den Monotheleten das Gleichgewicht der beiden Naturen zu erhalten ſuchte, ſo lag es auch dem Platonismus gegenüber, welcher ja ohnedieß, wie der Areopagite zeigt, in einem ſehr nahen Verwandtſchafts-Verhältniß zu dem Monophyſitismus ſteht, ganz in ſeiner Tendenz, dem Menſchen ſeine ſelbſtſtändige Bedeutung zu ſichern. Wenn wir daher auch nur dieſe allgemeine vermittelnde Stellung des Marimus zwiſchen Dio-

6) A. a. O. S. 42.: φασὶ γὰρ ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τὸν θεὸν καὶ τὸν ἄνθρωπον, καὶ τοσοῦτον τῷ ἀνθρώπῳ τὸν θεὸν διὰ φιλανθρωπίαν ἀνθρωπίζεσθαι, ὅσον ὁ ἄνθρωπος ἑαυτὸν τῷ θεῷ δι' ἀγάπης δυνηθεὶς ἀπεθέωσεν, καὶ τοσοῦτον ὑπὸ θεῶ τὸν ἄνθρωπον κατὰ νῶν ἁρπάζεσθαι πρὸς τὸ γνωζὸν (es muß wohl heißen: ἄγνωζον, wie auch Erig. überſetzt: *ad incognitum*), ὅσον ὁ ἄνθρωπος τὸν ἀόρατον φύσει θεὸν διὰ τῶν ἀρετῶν ἐφανέρωσεν.

ius auf der einen und Erigena auf der andern Seite in wägung ziehen, erscheint Maximus als ein sehr bedeuten- Mittelglied, allein nach den Fragmenten, welche Erigena st in seinem Werke über die Eintheilung der Natur aus n von ihm übersetzten Commentar des Maximus zu Stel- aus Gregorius von Nazianz mittheilt [7]), hat Erigena in sehung der eigenthümlichen Ideen seines Systems dem Ma- us weit mehr zu danken, als man gewöhnlich annimmt. verdienen daher die Hauptideen, in welchen Erigena selbst Maximus als seinen Vorgänger anerkennt, hier kurz her- gehoben zu werden.

Wie Erigena machte auch schon Maximus eine fünffache ntheilung der Substanz des Seyenden und Geschaffenen [8]). e erste Eintheilung unterscheidet von der nicht geschaffenen atur die geschaffene Natur überhaupt, welche das Seyn erst rch das Werden erhalten hat, sofern Gott nach seiner Güte

---

7) Gale hat nur einen Theil der genannten Scholia über Gregor, oder der Erklärung der Ambigua, nur so viel, als er aus einer französischen Handschrift erhalten hatte (s. die Vorr.), bekannt gemacht. Das Werk war demnach damals noch vorhanden. Die von Scotus Erigena verfaßte lateinische Uebersezung dieser Ambigua besaß Gale, wie er im Anhang S. 73 sagt, theilte sie aber nur soweit mit, als sein griechischer Text ging. Die bedeutenden Fragmente, welche Erigena in seinem Werke De div. nat. aus den Ambigua oder Scholia des Maximus anführt, finden sich in dem von Gale Gegebenen noch nicht.

8) Im 37sten Kap. de ambiguis nach Erig. de divis. II, 3. Maximus betrachtete diese Lehre als apostolische Tradition. *Sancti*, sagte er, *qui multa divinorum mysteriorum ex his, qui pedissequi et ministri fuerunt Verbi, et unde immediate eorum, quae sunt eruditi, scientiam per successionem per eos, qui ante se erant, in se ipsos distributam accipiunt, dicunt, omnium, quae facta sunt, quinque divisionibus segregari substantiam.*

allem Seyenden ſeine beſtimmte Ordnung gegeben hat. ! zweite Eintheilung theilt die ganze geſchaffene Natur, we von Gott das Seyn durch die Schöpfung erhalten hat, das Intelligible und Sinnliche, die dritte trennt die finnl Natur in Himmel und Erde, die vierte die Erde in das ! rabies und den Erdkreis, die fünfte bezieht ſich auf den M ſchen, welcher einerſeits ſelbſt in Mann und Weib ſich th andererſeits aber die vereinigende Mitte aller Gegenſätze i Unterſchiede iſt, indem er ſeinem Leibe nach dem Sinnlic angehört, ſeiner Seele nach dem Intelligiblen und die ſammte Creatur in ſich begreift. Deßwegen trat er in Reihe der geſchaffenen Weſen als der Letzte auf, *veluti c junctio quaedam naturalis, universaliter per propr partes medietatem faciens extremitatibus, et in un ducens in se ipso multo secundum naturam a se in cem distantia spatio, ut ad Deum, utpote causalem c nia unitatem congregantem, ex propria prius divisi inchoans ac deinde per media connexione ordine progrediens in Deum, acciperet finem ipsius ex omni factae per unitatem adscensionis excessae, in quo n divisio* [9]). In der Hauptidee, um welche ſich das Syſt des Erigena bewegt, daß in dem Menſchen, als der vern telnden Einheit, durch die Vermittlung Chriſti alle Differ zen aufgehoben, der Unterſchied und die Einheit in ihm (gleiche Weiſe geſezt ſind, folgte Erigena im Allgemeinen g dem Maximus, und ſchon Maximus trug daher über den ?

9) So lautet die Stelle nach den Emendationes bei Gale S. Was bei Erigena S. 48 noch dazwiſchen ſteht: *Nulla ea creatura est, a summo usque deorsum, quae in hom nom reperiatur, ideoque officina omnium jure nomina in ea siquidem omnia confluunt, quae a Deo con sunt, unamque harmoniam ex diversis naturis, ve quibusdam distantibus sonis, componunt,* ſcheint dem (gena ſelbſt anzugehören.

und die Erlöſung dieſelben Ideen vor, die wir bei Erigena weiter entwickelt finden. *Quoniam*, ſagt Maximus in der hieher gehörenden Hauptſtelle, *naturaliter, ut creatus est, circa immutabile proprium principium, dico autem Deum, homo non est motus, circa vero ea, quae sub ipso sunt, quorum ipse divinitus principari ordinatus est, contra naturam volens insipienter est motus: ea in adunationem separatorum data sibi naturali potentia, per generationem in ipsam adunandorum magis abusus est separationem; novantur naturae, et Deus homo fit, ut hominem perditum salvet, et in toto universaliter naturae per se ipsum, quae contra naturam sunt, fissuras adjungens et universaliter eorum, quae partita sunt, praemonstratas rationes, quibus ipsa segregatorum fieri consuevit adunatio, ostendens magnum consilium implere Dei et patris in se ipsum recapitulans omnia, id est, recolligens, quae in coelo sunt, et quae in terra, in quo etiam creata sunt. Ipsa namque universaliter omnium ad se ipsum adunatione ex nostra inchoans divisione fit perfectus homo, ex nobis propter nos secundum nos omnia nostra perfecta habens, non ex nuptiali consequentia, per hoc ostendens, ut arbitror, quomodo erat et alius modus propagationis hominum in multitudinem, Deo praecognitus, si mandatum primus homo custodiret, inque pecudalitatem se ipsum eo modo, qui est per abusionem, propriis potentiis non deficeret, in ipsam et secundum masculum et feminam differentiam et divisione naturae retrusus. Cujus ut fieret, sicut dixi, homo non indigebat, sine quibus autem esse fortassis est possibile, haec in perpetuum non necesse manere, in Christo enim Jesu, inquit divinus apostolus, neque masculus est neque femina. Deinde per assumptionem in coelum profecto coelum vivificavit et terram, et cum terreno hoc corpore nobis con-*

naturali, in spiritualem substantiam videlicet mutato, rediens in coelum, unam existentem omnem sensibilem naturam manifestavit, deinde sensibilia et intelligibilia constituit, consequenter per omnes coelestes, divinosque intellectuales ordines transiens, cum anima et corpore, hoc est, perfecta nostra natura, adunavit, totius naturae secundum principalissimam ejus rationem concursum in se ipso perfecte inseparabilem atque immobilem ostendens; et finis in omnibus his secundum intelligentiam humanitatis, hoc est, secundum ipsam humanitatem apud ipsum fit Deum apparens pro nobis, sicut scriptum est, vultui Dei et patris, quantum homo, qui nunquam ullo modo a patre, quantum verbum, potest recedere; ac primum nos adunavit nobismet in se ipso per ablationem secundum masculum et feminam differentiae, et pro viris et pro mulieribus, quibus divisionis maxime inspicitur modus: homines solummodo proprie vereque ostendit mundam ferentes imaginem, quam nullo modo corruptionis notamina tangunt. Et nobiscum et propter nos simul omnem creaturam per medietates veluti propriarum partium extrema comprehendens et circa se ipsum insolubiliter paradisum orbemque terrarum conjunxit, coelum et terram sensibilia et intelligibilia, corpus quippe et sensum et animam secundum nos habens et intellectum, quibus quasi partibus per singula unicuique universaliter cognatum associans extremum, juxta prius redditum motum divinitus omnia in se ipse recapitulavit [10]). Es wird ſich im Folgenden zeigen, wie

10) Bei Erigena II, 8—13. Ich habe mir erlaubt, die obige Stelle gleich in den Text einzurücken, theils weil es ſchwer iſt, den ſchwerfälligen und zum Theil unklaren Ausdruck der Ueberſetzung des Erigena in einer andern Form wiederzugeben, theils weil das Obige hauptſächlich den Zweck hat, im Folgenden

das hier von Maximus Ausgesprochene gleichsam mit der von Erigena commentirte und weiter bearbeitete Text ist.

darauf zurückweisen zu können. — Weitere Auskunft über das Verhältniß des Erigena zu Maximus gibt das Dedications-Schreiben an den König Karl den Kahlen, mit welchem Erigena seine Uebersezung der Scholia des Maximus in Gregorium Theologum begleitete. Er erkennt eine besondere Fügung der das Dunkle aufhellenden göttlichen Vorsehung darin, daß sie *ea, quae nobis maxime obstrusa in b. Dionysii libris aut vix pervia sensusque nostros fugere videbantur, aperiret, sapientissimo Maximo lucidissime explanante. Exempli gratia, ut pauca de pluribus dicam, quomodo causa omnium, quae Deus est, una sit simplex et multiplex, qualis sit processio, id est multiplicatio divinae bonitatis per omnia, quae sunt, a summo usque deorsum per generalem omnium essentiam primo, deinceps per genera generalissima, deinde per genera generaliora, inde per species specialiores usque ad species specialissimas per differentias proprietatesque descendens. Et iterum ejusdem divinae videlicet bonitatis qualis sit reversio, id est congregatio per eosdem gradus ab infinitä eorum, quae sunt, variaque multiplicatione usque ad simplicissimam omnium unitatem, quae in Deo est et Deus est, ita ut et Deus omnia sit, et omnia Deus sint. Et quomodo praedicta quidem divina in omnia processio* ἀναλυτική *dicitur, hoc est resolutio, reversio vero* θέωσις, *hoc est deificatio* (Auch die dem Hervorgang aus Gott entsprechende Rückkehr in Gott hatte demnach schon bei Maximus dieselbe Bedeutung, wie bei Erigena). *Et qua ratione quae sunt maxima multiplicatione minima sunt virtute. Quid* καταφατικήν *et* ἀποφατικήν *dicam* θεολογίαν, *in quibus maxime praedicti beati Dionysii Areopagitae profundissima divinissimaque admiranda est disputatio? quam clare pulcreque aperit, quomodo, cum inter se oppositae valdeque contrariae videantur, ad unum tamen consen-*

Je größer demzufolge die Bedeutung iſt, die wir Maximus zugeſtehen müſſen, deſto klarer geht hieraus hervor, daß Erigena eigentlich nur der Endpunct einer von einem ſehr entfernten Anfangspunct ausgehenden, durch verſchiedene Momente ſich hindurch bewegenden Richtung iſt, und ſeine eigene Bedeutung daher auch mehr nur in dem formellen Verdienſt beſteht, die in der Hauptſache ſchon vor ihm vorhandenen Ideen methodiſch entwickelt, und in der Einheit eines Syſtems dargeſtellt zu haben.

Die Trinitätslehre des Erigena hängt mit ſeinem Syſtem überhaupt aufs engſte zuſammen und kann daher, je höher die Bedeutung iſt, die er ihr gibt, um ſo mehr nur aus dem ganzen Zuſammenhang deſſelben begriffen werden. Er muß daher ſeine Lehre von Gott in ihrem ganzen Umfang entwickelt werden, und da die Grundidee ſeines Syſtems die Immanenz Gottes und der Welt iſt, ſo kann ſeine Lehre von Gott von der von der Welt und dem Menſchen nicht getrennt werden. Wir haben hier weit mehr als bisher ein organiſch gegliedertes, die höchſten ſpeculativen Ideen umfaſſendes philoſophiſch-theologiſches Syſtem vor uns.

Die ganze Theologie theilt ſich dem Erigena in eine kataphatiſche und apophatiſche, eine bejahende und verneinende. Die verneinende läugnet, daß Gottes Weſen oder Subſtanz etwas von dem Seyenden iſt, etwas, was geſagt und gedacht werden kann, die bejahende aber prädicirt alles Seyende von Gott, nicht um es an ſich von ihm auszuſagen, ſondern nur um von der Wirkung auf die Urſache zurückzuſchließen. Sie ſagt daher zwar von Gott, daß er Wahrheit, Güte, Gerechtigkeit, Weisheit u. ſ. w. iſt, allein mit allen dieſen und ähnlichen Begriffen iſt zugleich auch ein Gegenſaz gegeben; der

sum perveniunt, ut dum una neget, altera confirmet, utrumque in utraque contineatur, ita fit ut et καταφατικη *non confirmet, quod* ἀποφατικη *abnegat, neque* ἀποφατικη *abneget, quod* καταφατικη *affirmat.*

Wahrheit steht gegenüber die Falschheit, der Güte die Bos-
heit, und ebenso der Ewigkeit die Zeitlichkeit, dem Seyn das
Nichtseyn. Da nun das eine Glied des Gegensazes von dem
andern nicht getrennt werden kann, beide nur mit einander
sind und nicht sind, so müßte, wenn das Eine von Gott prä-
dicirt wird, Gott überhaupt in die Sphäre der Gegensäze
gesezt werden; kann nun aber Gott nichts entgegengesezt wer-
den, so kann auch das Positive, welchem jene Negation ge-
genübersteht, nicht von ihm prädicirt werden. Das Absolute
kann nur über allen Gegensäzen seyn, weil es ebendeßwegen
das Absolute nicht wäre, wenn ein Anderes von ihm unter-
schieden würde, es kann nur die reine Identität mit sich selbst
seyn [11]). Man kann daher von Gott im eigentlichen Sinne
nicht sagen, daß er die Güte, die Wahrheit u. s. w. ist, son-
dern er ist mehr als die Güte, die Wahrheit u. s. w., auch
die Wesenheit kann von ihm nicht prädicirt werden, sondern
in dem Seyn das Nichtseyn gegenübersteht, kann er nur als

2) De divis. nat. I, 15 : *Neque aliquid ei (Deo) oppositum, neque sibi cointellectum* ἑτερήσιον. *hoc est, quod sit alterius essentiae, quam ipse est, dicere ausim. Nam opposita per relationem ita sibi semper opposita sunt, ut simul et inchoare incipiant, et esse simul desinant. — Haec enim* (solche Gegensätze, wie Licht und Finsterniß, Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit) *his, quae intellectui succumbunt atque sensui, recta ratione attribuuntur, ac per hoc in Deo non sunt, ea quippe, quae a se ipsis discrepant, aeterna* (absolut) *esse non possunt. Si enim aeterna essent, a se invicem non discreparent. Aeternitas enim sui similis est, et tota per totum, in se ipsa una simplex individuaque subsistit. Est siquidem omnium unum principium unusque finis in nullo a se ipso discrepans. — Si igitur praedicta divina nomina opposita e regione sibi alia nomina respiciunt — per hoc de Deo, cui nihil est oppositum, aut cum quo coaeternaliter natura differens nihil inspicitur, proprie praedicari non possunt.*

überweſentlich gedacht werden. Affirmation und Negation heben ſich daher in der abſoluten Idee Gottes auf. Sagt man affirmativ von Gott, daß er die Wahrheit iſt, ſo muß man zugleich negativ von ihm ſagen, daß er nicht die Wahrheit iſt. Dieß ſcheint ein Widerſpruch, iſt aber in Beziehung auf Gott kein Widerſpruch, denn wer von Gott ſagt, daß er die Wahrheit iſt, behauptet damit nicht, daß die göttliche Subſtanz an ſich die Wahrheit ſey, ſondern es wird mit einem ſolchen Prädicat nur metaphoriſch dem Schöpfer zugeſchrieben, was dem Geſchöpf zukommt, und die an ſich nakte und prädicatloſe göttliche Subſtanz mit ſolchen Namen bekleidet. Wer daher von Gott ſagt, daß er nicht die Wahrheit ſey; ſagt hiemit nur, daß die an ſich unbegreifliche und unausſprechliche göttliche Natur an ſich und eigentlich nicht die Wahrheit ſey. Der abſoluten, über alle Prädicate dieſer Art abſolut hinausgehenden, Idee Gottes gegenüber iſt die affirmative und negative Theologie an ſich eine und dieſelbe, die negative ſpricht nur aus, was bei allem, was von Gott prädicirt wird, zugleich geſagt werden muß, daß er es an ſich nicht iſt, weil er mehr als alles und über alles iſt. Aber in eben dieſem Mehralsalles und Ueberallesſeyn iſt wieder daſſelbe Verhältniß der Affirmation und Negation. Wer von Gott ſagt, daß er überweſentlich iſt, läugnet offenbar, daß er weſentlich iſt. Wenn daher auch dem unmittelbaren Ausdruck nach keine Negation iſt, ſo liegt die Negation doch dem Begriffe nach zu Grunde, nur die Form iſt affirmativ, der Inhalt ſelbſt aber negativ, und die negative Theologie erhält daher immer wieder das Uebergewicht über die affirmative. Wer von Gott ſagt, daß er überweſentlich iſt, ſagt nicht, was er iſt, ſondern nur, was er nicht iſt [12]). Aber auch die Ne-

12) *Ftat*, ſagt Erigena I, 16., *praesentis hujus quaestionis solutio hoc modo, ut haec omnia, quae adjectione super vel plus quam particularum de Deo praedicantur, ut est superessentialis, plus quam veritas, plus quam*

tion der verneinenden Theologie kann immer nur in einem lativen Sinne genommen werden, ſofern Gott, wenn er auch les, was von ihm ausgeſagt wird, nicht iſt, doch der ſchlecht- n Seyende iſt, und wenn man auch nicht weiß, was er iſt, ch das ſchlechthin Gewiße iſt, daß er iſt [13]).

Kann von Gott nur in verneinendem Sinne geſprochen erden, ſo kann Gott, wie Erigena in Beziehung auf die ari- otteliſchen Kategorien ausführlich zeigt, auch keine Kategorie igelegt werden. Da nun aber eine der zehen ariſtoteliſchen

sapientia et similia duarum praedictarum theologiae partium in se plenissime sint comprehensiva, ita ut in pronunciatione formam affirmativae, in intellectu vero virtutem abdicativae obtineant, et hoc brevi concludamus exemplo. Essentia est affirmatio, essentia non est, abdicatio, superessentialis est, affirmatio simul et negatio. In superficie enim negatione caret, in intellectu negatione pollet. Nam qui dicit, superessentialis est, non quid est, dicit, sed quid non est, dicit enim essentiam non esse, sed plusquam essentiam, quid autem illud est, quod plusquam essentia est, non exprimit, asserens Deum, non esse aliquid eorum, quae sunt, sed plusquam ea, quae sunt, esse, illud autem esse, quid sit, nullo modo definit.

13) Nur dieß kann der Sinn der Stelle ſeyn, in welcher Erigena das Reſultat ſeiner Unterſuchung zuſammenfaßt I, 78.: *Et haec est cauta et salutaris et catholica de Deo praedicando professio, ut prius de eo juxta catafaticam, id est, affirmativam omnia sive nominabiliter sive verbaliter praedicemus, non tamen proprie sed translative, deinde ut omnia, quae de Deo praedicantur per catafaticam, eum esse negemus per apofaticam, id est negationem, non tamen proprie sed translative* (d. h. relativ), *verius enim negatur aliquid eorum, quae de eo praedicantur, esse, quam affirmatur esse, deinde super omne, quod de eâ praedicatur, superessentialis natura, quae omnia creat et non creatur, superessentialiter superlaudanda est.*

Kategorien auch die der Relation iſt, auf welcher die orthodoxe Trinitätslehre beruht, ſofern die Trinität weſentlich ein Verhältniß der drei Perſonen zu einander iſt, ſo tritt ſchon der Widerſpruch hervor, in welchen die abſolute Gottes-Idee mit der kirchlichen Trinitätslehre kommt. Erigena trägt kein Bedenken, Vater und Sohn für bloße Namen zu erklären, welchen kein objectives Verhältniß im Weſen Gottes ſelbſt entſpricht [14]). Ueberhaupt aber führt die Idee Gottes in dem abſoluten Sinne, in welchem hier von ihr die Rede iſt, immer wieder darauf zurück, daß, von welchem Unterſchied der Begriffe man auch ausgeht, jeder Unterſchied in der abſoluten Identität Gottes mit ſich ſelbſt verſchwindet. Es gibt in Gott keinen Unterſchied des Wollens und Seyns, des Schaffens und Erkennens, des Erkennens und Seyns [15]), ja, nicht einmal, daß Gott ſich ſelbſt weiß und erkennt, kann von ihm

14) I, 18.: *Numquid veris ratiocinationibus obsistit, si dicamus, patrem et filium ipsius habitudinis, quae dicitur ad aliquid, nomina esse, et plusquam habitudinis! Non enim credendum est eandem habitudinem in excellentissimis divinae essentiae substantiis, et in his, quae post eam ab ea condita sunt. Quemadmodum superat omnem essentiam — ita etiam habitudinem omnem ineffabiliter supergreditur.*

15) I, 75.: *Nihil aliud Deo esse et velle, et facere et amare, et diligere et videre, ceteraque hujusmodi — sed haec omnia in ipso unum id ipsumque accipiendum, suamque ineffabilem essentiam eo modo, quo se significari sinit, insinuant. — Ubi enim est vera et aeterna et insolubilis per se ipsam simplicitas, ibi aliud et aliud, multum diversumque fieri impossibile est.* II, 20.: *Cognoscere et facere Dei unum est. Nam cognoscendo facit et cognoscit faciendo. Cognitio non praecedit factum, nec factum praecedit cognitionem — propterea omnia sunt, quia praecognita sunt, nihil est enim aliud omnium essentia, nisi omnium in divina sapientia cognitio.*

ſagt werden [16]). Auch das Denken kommt daher Gott nicht zu; alles Denken, alles Wiſſen und Erkennen, alles Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn iſt ſchlechthin von der Idee Gottes ausgeſchloſſen, Gott iſt nur das reine ſich ſelbſt gleiche Seyn, das in ſeiner Unendlichkeit und abſoluten Beziehungsloſigkeit ebenſogut das abſolute Nichts iſt.

Aber wie kommt es nun auf dieſem Standpunct der rein abſtracten, unterſchiedsloſen, immer nur in ſich ſelbſt zurückkehrenden Einheit zu einem Unterſchied, zu dem Unterſchied Gottes und der Welt, des Schöpfers und des Geſchaffenen, des Unendlichen und Endlichen? Erigena geht [17]) in der Entwicklung ſeines Syſtems von der dialectiſchen Unterſcheidung der vier Formen aus, in welche die Natur, als die Einheit deſſen, was iſt, und was nicht iſt, was die höchſte und allgemeinſte Eintheilung iſt, ihren Differenzen nach betrachtet, zerfällt. Die erſte Form ſchafft und wird nicht geſchaf-

16) II, 28.: *Quomodo divina natura se ipsam potest intelligere, quid sit, cum nihil sit; superat enim omne, quod est, quando nec ipsa est esse, sed ab ipsa est omne esse, quae omnem essentiam et substantiam virtute suae excellentiae supereminet? Aut quomodo infinitum potest in aliquo diffinirt a se ipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum, et finitatem et infinitatem. Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui, et — nemo pie cognoscentium audiens de Deo, se ipsum intelligere non posse, quid sit, aliud debet existimare, nisi ipsum Deum, qui non est quid, omnino ignorare in se ipso, quod ipse non est, se ipsum autem non cognoscit aliquid esse. Nescit igitur, quid ipse est, hoc est nescit, se quid esse, quum cognoscit se nullum eorum, quae in aliquo cognoscuntur, et de quibus potest dici vel intelligi, quid sunt, omnino esse.*

17) I, 1. vgl. II, 1. 2.

ſen, die zweite wird geſchaffen und ſchafft, die dritte wird geſchaffen und ſchafft nicht, die vierte ſchafft nicht und wird nicht geſchaffen. Mit dem Unterſchied dieſer vier Formen iſt der Unterſchied des Schöpfers und des Geſchaffenen geſezt, wie verhalten ſich aber dieſe vier Formen zu einander? Der erſten ſteht die dritte, und der vierten die zweite als ihr unmittelbarer Gegenſaz gegenüber, wie ſie aber verſchieden ſind, ſo ſind ſie auch wieder Eins. Die erſte und vierte Form ſind Eins, weil ſie nur von Gott verſtanden werden können, denn wie er das Princip alles deſſen iſt, was von ihm geſchaffen iſt, ſo iſt er auch das Ziel, nach welchem alles hinſtrebt, um in ihm ſeinen ewigen unwandelbaren Ruheplatz zu haben. Er ſchafft, weil von ihm als der Urſache von allem die Allheit des Geſchaffenen in die unendliche Vielheit ihrer Differenzen ausgeht, weil aber zu derſelben Urſache, von welcher alles ausgeht, auch wieder alles zurückgeht, deßwegen iſt er auch das Ende von allem, und man kann von ihm weder ſagen, daß er ſchafft, noch daß er geſchaffen wird, denn, wenn alles in ihn zurückgekehrt iſt, geht nichts mehr durch Erſchaffung von ihm aus, ſondern alles ruht in ihm in ſeiner unwandelbaren Einheit. Die erſte und vierte Form können daher in Gott nicht unterſchieden werden, ſie ſind in ihm nicht zwei, ſondern Eine. Aber auch die zweite und dritte Form laſſen ſich auf Eine zurückführen. Denn, wenn die zweite geſchaffen wird und ſchafft und die dritte geſchaffen wird und nicht ſchafft, ſo iſt dieß nur der Unterſchied der Urſachen und Wirkungen, beide aber, Urſache und Wirkung, fallen zuſammen in den Begriff der geſchaffenen Natur. Die vier Formen oder Differenzen der Natur kommen daher auf zwei zurück, auf die beiden Begriffe Schöpfer und Geſchöpf. Wenn nun aber auf dieſelbe Weiſe auch noch der weitere Schritt zu thun iſt, die Schöpfung mit dem Schöpfer zuſammenzunehmen, ſofern er allein der wahrhaft Seyende und auſſer ihm nichts wahrhaft und weſentlich ſeyn kann, weil alles, was

ı ihm iſt, ſoweit es iſt, nichts anders iſt, als die Theilhme an ſeinem Seyn, ſo daß die Gott und die Creatur ſich begreifende Allheit aus den vier Formen, in welche ſich theilt, zu einem und demſelben ungetheilten Princip, s der Anfang und das Ende von allem iſt, wird, ſo bringt h von dieſer Betrachtung aus nur um ſo mehr dieſelbe Fraauf, woher überhaupt das differenzirende Princip der Nar kommt, wenn alle dieſe Differenzen, ſo wie ſie entſtanden ıd, ſich von ſelbſt wieder aufheben, und daher nur als ein nſchwindendes Moment der Einen mit ſich ſelbſt identiſchen ıtur anzuſehen ſind? Die unmittelbarſte Antwort auf dieſe rage, mit welcher mit Einem Male alles geſagt iſt, was n Standpunct dieſes Syſtems erklärt, gibt Erigena, wenn von dem Unterſchied der erſten und vierten Form ſagt [18]),

---

18) II, 2 : *Non in Deo prima forma a quarta discernitur, in ipso siquidem non duo sunt sed unum, in nostra vero theoria, dum aliam rationem de Deo concipimus secundum considerationem principii, aliam vero juxta finis contemplationem, duae veluti quaedam formae esse videntur, ex una eademque simplicitate divinae naturae propter duplicem nostrae contemplationis intentionem formatae. — Duae praedictae formae non in Deo, sed in nostra contemplatione discernuntur, et non Dei sed rationis nostrae formae sunt propter duplicem principii atque finis considerationem, neque in Deo in unam formam rediguntur, sed in nostra theoria, quae dum principium et finem considerat, duas quasdam formas contemplationis in se ipsa creat, quas iterum in unam formam theoriae videtur redigere, dum de simplici divinae naturae unitate incipit tractare; principium enim et finis divinae naturae propria nomina non sunt, sed habitudinis ejus, ad quae condita sunt, ab ipsa enim incipiunt, atque ideo principium dicitur, et quoniam in eo terminantur, ut in ea desinant, finis vocabulo meruit appellari, aliae vero duae formae, se-*

daß derſelbe nur in unſere ſubjective Betrachtungsweiſe falle, daß jene beiden Formen, die an ſich eine und dieſelbe ſind, zwei verſchiedene Formen ſeyen, ſofern wir uns Gott anders vorſtellen, je nachdem wir ihn als Princip betrachten, und anders, je nachdem wir ihn als das Ziel und den Endpunct nehmen, zu welchem alles hinſtrebt: nach dieſer doppelten Richtung unſerer Betrachtungsweiſe geſtalten ſich ſo, der ſich ſelbſt gleichen Identität der göttlichen Natur gegenüber, zwei verſchiedene Formen. Von der zweiten und dritten Form ſagt zwar Erigena, daß ſie ſich nicht blos in unſerer Betrachtungsweiſe erzeugen, ſondern auch in der Natur der geſchaffenen Dinge ſelbſt gefunden werden, da in ihr die Urſachen von den Wirkungen getrennt werden; es iſt jedoch von ſelbſt klar, daß, wenn der Unterſchied der beiden äuſſerſten, den größten Gegenſaz bildenden Formen ein blos ſubjectiver iſt, es ſich auch mit dem Unterſchied der beiden mittlern Formen nicht anders verhalten kann. Der Unterſchied, alles Differenzirende, fällt nur in das ſubjective Bewußtſeyn, und da mit dem Unterſchied die Realität des Daſeyns erſt geſezt iſt, ſo gehört auch dieſe nur dem vorſtellenden Subject an; ebendarum iſt es die nothwendige dialektiſche Aufgabe dieſes Syſtems, das Viele und Mannigfaltige, das in ſeiner concreten Realität das Bewußtſeyn erfüllt, in ſeine objective Einheit wieder aufzulöſen, auf demſelben Wege, auf welchem alles in das Daſeyn hervorgegangen iſt, gleichſam wieder zurückzugehen, um die reine, jeden Unterſchied von ſich ausſchließende Einheit in ſich feſtzuhalten. Der divisio, durch welche die Natur ſich theilt und differenzirt, in dem Unterſchied der Gattungen und Arten ſich ins Unendliche vervielfacht, ſteht die

eundam dico et tertiam, non solum in nostra contemplatione gignuntur, sed etiam in ipsa rerum natura reperiuntur, in qua causae ab effectibus separantur, et effectus causis adunantur, quoniam in uno genere, in creatura dico, unum sunt.

alytik gegenüber, welche alles wieder auflöst und zu dem fangspunct, von welchem es ausgegangen ist, wieder zuführt. Mit dem Ausgang ist zugleich auch die Rückkehr sezt, da an sich ebenso wenig ein Ausgang als eine Rückr stattfindet, sondern das Eine wie das Andere, dieser ganze nterschied, seinen Grund nur in der subjectiven Betrachtungseise hat [19]).

Alles, was die Welt, die Creatur, in ihrem Unterschied n Gott, dem Schöpfer, ist, ist sie nicht an sich, sondern nur bjectiv. Worin hat aber dieser Unterschied des Subjectiven nd Objectiven selbst seinen Grund? Was nur subjectiv ist, l bloße Erscheinung. Der Unterschied des Objectiven und ubjectiven hat daher selbst wieder zu seiner Voraussetzung n Unterschied des Wesens und der Erscheinung, und der rund der Schöpfung, des Daseyns einer Welt, kann demch nur darin erkannt werden, daß Gott nicht blos an sich l, sondern auch erscheint, für die Erscheinung ist. In diem Sinne spricht Erigena von Theophanien. Die absolute

---

19) II, 1.: *Nulla enim rationabilis divisio est, sive essentiae in genera, sive generis in formas et numeros, sive totius in partes, quae proprie partitio nominatur, sive universitatis in ea, quae vera ratio in ipso contemplatur, quae non iterum possit redigi per eosdem gradus, per quos divisio prius fuerat multiplicata, donec perveniatur ad illum unum inseparabiliter in se ipso manens, ex quo ipsa divisio primordia sumsit. — Omnis vero recollectio, veluti quidam reditus iterum a specialissimo inchoans et usque ad generalissimum adscendens, analytice vocatur.* Vgl. II, 2.: *processio creaturarum earundemque reditus simul rationi occurrunt eas inquirenti, ut a se inseparabiles esse videantur, et nemo de una absolute sine alterius insertione, hoc est, de processione sine reditu et collectione et conversim dignum quid ratumque potest explanare.*

Urſache von allem überſteigt jeden endlichen Verſtand. aber die abſolute Urſache von allem, was von ihr geſch[illegible] iſt, entfernt, ſo müſſen auch die Principien der Dinge, di[illegible] ewige und unwandelbare Weiſe in ihr ſind, von den Di[illegible] deren Principien ſie ſind, ſchlechthin getrennt ſeyn. D[illegible] gen gibt es nun gewiße Theophanien, göttliche Erſch[illegible] gen, welche als Bilder, Reflexe der ewigen Principien, [illegible] auch mit dem Namen Gott benannt werden können. [illegible] phanie iſt überhaupt die Art und Weiſe, wie Gott der [illegible] lectuellen und rationellen Creatur, nach dem Grade de[illegible] pfänglichkeit jedes Einzelnen, ſich zeigt [20]). Hiemit iſt [illegible] das weitere Moment gegeben, das hier von der größte[illegible] deutung iſt. Es liegt an ſich im Begriff der Erſchei[illegible] daß ihr ein Subject gegenüberſteht, welchem das, was [illegible] genſtand der Erſcheinung iſt, erſcheint. Dieſe Beſtimmung nimmt daher auch Erigena ſogleich in den Begriff der Erſcheinung oder der Theophanien auf, wenn er von den Engeln als Trägern der Theophanien ſpricht, oder geradezu ſagt, Theophanie ſey die Art und Weiſe, wie Gott der vernünftigen Creatur ſich zeigt. Das Subject der Erſcheinung iſt mit Einem Worte der Geiſt, der **intellectus**, und da der Geiſt ſelbſt ſchon die Vorausſezung der Erſcheinung iſt, ſo entſteht die Frage, wie kommt Erigena auf den Begriff des Geiſtes? Es iſt hier der Punct ſeines Syſtems, wo die abſolute Subſtanz zum Geiſt ſich aufſchließt, zu dem reinen abſtracten Seyn, das ob-

20) I, 7.: *In angelicis intellectibus earum rationum theophanias quasdam esse, hoc est, comprehensibiles intellectualis naturae quasdam divinas apparitiones, id est, principalia exempla, quisquis dixerit, non, ut arbitror, à veritate errabit. — Modus, quo se quodammodo intellectuali et rationali creaturae, prout est capacitas uniuscujusque ostendit, — à Graecis theophania, hoc est, Dei apparitio, solet appellari.* I, 8.: *apparitiones divinae, causarum aeternarum imagines.*

es das Denken nur das absolute Nichts ist, das Denken hinzukommt, aber das Eigene ist, daß es eben auch nur zu demselben hinzukommt, auf eine rein äusserliche, völlig unvermittelte Weise. Erigena sagt schlechthin, daß die an sich unbegreifliche göttliche Substanz, wenn sie mit der intellectuellen Creatur in Verbindung kommt, auf wunderbare Weise erscheine [1]), in welchem Saze die ganze Mangelhaftigkeit und Haltungslosigkeit seines Systems unmittelbar ausgesprochen ist. Sie liegt in dem Verhältniß, in welchem Seyn und Denken zu einander gesezt werden. Die platonische Transcendenz der christlichen Gottes-Idee macht sich bei Erigena noch in ihrem strengsten Rechte geltend; Gott ist das schlechthin unbestimmte, nur auf sich selbst bezogene Seyn, das auch das Denken von sich ausschließt, da die absolute Substanz, wenn sie nicht blos reines Seyn, sondern auch reines Denken wäre, in dieser Unterscheidung des Seyns und Denkens die reine Identität mit sich selbst nicht bewahren könnte. Da nun aber die Entwicklung des Systems den Fortgang vom Seyn zum Denken fordert, so kommt nun freilich zum Seyn das Denken hinzu, aber man weiß nicht nur nicht, woher es kommt, wenn doch weder das Seyn das Denken ist, noch ausser dem Einen absoluten Seyn irgend etwas anderes seyn kann, sondern man begreift auch nicht, welchen objectiven Inhalt das Denken haben soll, wenn es in diesem rein negativen Verhältniß zum

1) I, 10.: *Intellige, divinam essentiam per se incomprehensibilem esse, adjunctam vero intellectuali creaturae mirabili modo apparere, ita ut ipsa divina, dico, essentia in sola creatura intellectuali videlicet appareat. Ipsius enim ineffabilis excellentia omnem naturam sui participem superat, ut nil aliud in omnibus praeter ipsam intelligentibus occurrat, dum per se ipsam, ut diximus, nullo modo appareat.* Die *divina essentia* erscheint *per intellectum in intellectibus, per rationem in rationibus non per se ipsam.*

Seyn ſteht. Iſt Gott ſeinem Weſen nach transcendent — ſchließt ſich ſein an ſich verſchloſſenes Weſen auch dem Den- ken nicht auf, und alle Theophanien ſind Erſcheinungen, welchen nichts erſcheint, wenigſtens nichts, was als wahre eigentliche Weſen Gottes erkannt werden könnte. Dieß folgt von ſelbſt aus der Idee Gottes; wenn daher auch von Theophanien die Rede iſt, in welchen Gott dem Denken er- ſcheinen ſoll, ſo iſt dieß nur derſelbe Mangel an Vermittlung, der dem Syſtem überhaupt eigen iſt. Es kann nicht blos das Eine ſeyn, es muß auch ein Vieles geben, die abſolute Subſtanz muß erſcheinen, wenn auch gleich ihr Begriff ihr nur für ſich und an ſich zu ſeyn, dem Seyn muß ſich das Denken gegenüberſtellen, aber das Eine Moment wird nur neben das andere geſezt, und der Fortgang von dem einen zum andern iſt nicht die Bewegung des Begriffs.

Das Denken iſt ſomit geſezt, weil das Seyn auch zur Erſcheinung werden muß, die Erſcheinung aber nur für ein Denkendes ſeyn kann. Das Denken iſt gleichſam ſelbſt die Erſcheinung des Seyns, wenn auch gleich das innere Verhältniß der Erſcheinung zu dem Anſichſeyenden, des Denkens zum Seyn, ein völlig unbegriffenes bleibt. Das Denkende, für welches die Erſcheinung iſt, iſt zunächſt die intellectuelle oder rationelle Natur überhaupt, wie ſie ſich nach der Verſchiedenheit der einzelnen Individuen auf verſchiedene Weiſe modificirt. Die Theophanien richten ſich nach der ſubjectiven

22) V, 26.: *Invenit et non invenit (humana natura, quod quaerit), quia invenire non potest. Invenit autem per theophanias, per naturae vero divinae per se ipsam contemplationem non invenit. Theophanias autem dico visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulcritudine cognoscitur Deum esse et invenitur, non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur, superat namque omnem intellectum lux inaccessibilis.*

Empfänglichkeit der Einzelnen; so groß daher die Verschiedenheit der denkenden Subjecte ist, so groß ist auch die Verschiedenheit der Theophanien [23]). Allein diese Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der Formen muß selbst wieder auf eine Urform zurückgeführt werden. Es ist eine und dieselbe absolute Form, zu welcher alle andern Formen in einer wesentlichen Beziehung stehen, welche für alles, nach dem Grade ihrer Empfänglichkeit, das sie bestimmende Princip ist, das Wort Gottes. Es ist hier der Ort, wo die zweite jener vier Formen oder Differenzen der Natur die ihr zukommende Stelle hat. Denn die zweite Form, welche geschaffen wird und schafft, begreift die uranfänglichen Ursachen der Dinge in sich, die Ideen, die Urformen, die unveränderlichen Principien der Dinge, in welchen und nach welchen alles geschaffen ist, welche das absolute Princip, der Vater, in seinem Worte, seinem eingebornen Sohn, vor allem, ehe noch das, was er schaffen wollte, in seine Gattungen und Arten, seine Zahlen und Differenzen sich theilte, präformirte [24]). Das Wort Gottes ist das Princip, in welchem alles geschaffen ist, es ist die absolute, intellectuelle Form, durch welche alles bestimmt

---

23) Vgl. S. 284. Anm. 20. u. I, 8.: *Non ipsum Deum per semetipsum videmus, quia neque angeli vident, hoc enim omni creaturae impossibile est — sed quasdam factas ab eo in nobis theophanias contemplabimur, unusquisque enim secundum suae sanctitatis atque sapientiae celsitudinem ab una eademque forma, quam omnia appetunt, Dei Verbum dico, formabitur.* Erigena bezieht darauf Joh. 14, 2. *Unusquisque unigeniti Verbi Dei notitiam in se ipso possidebit, quantum ei gratia donabitur. Quotus enim numerus electorum, tot erit numerus mansionum: quanta fuerit sanctarum animarum multiplicatio, tanta erit divinarum theophaniarum possessio.*

24) II, 2.

wird [25]), und nach welcher alles hinſtrebt. Der Uebergang vom Seyn zum Denken iſt hiemit zwar geſchehen, aber nur auf abſtracte Weiſe, es iſt nicht ſowohl ein Denkendes, als vielmehr nur ein Gedachtes. Die zweite Form, oder das Wort Gottes, iſt der Inbegriff der Ideen, der Urformen, die Principien aller Dinge, und es iſt demnach in ihm nicht die Thätigkeit des Denkens ſelbſt, ſondern nur das Objekt und Reſultat des Denkens fixirt, die Idee als Gedachtes, wer aber der Träger, das eigentliche Subjekt der Ideen iſt, deren Einheit das Wort iſt, bleibt hier noch unbeſtimmt. Der Geiſt

25) II, 15.: *Primordiales causae ita in principio, hoc est, Dei Verbo, quod vere dicitur esse, et est, conditae sunt, ut nullo motu perfectionem suam in aliquo appetant, nisi in eo, in quo sunt immutabiliter, perfectaque sunt matae sunt. Semper enim ad unam rerum omnium formam, quam omnia appetunt, Verbum patris dico, conversae formantur, et formationem suam nunquam desiderunt. Causae quippe locorum et temporum in eis sunt, quae vero sub ipsis sunt inferioribus rerum ordinibus, ita ab eis creantur, ut ad se ipsas ea attrahant, omniumque rerum principium unum appetant; ipsae vero nullo modo ad ea, quae sub eis sunt, respiciunt, sed suam formam superiorem se semper intuentur, ut semper ab ea formari non desinant. Nam per se ipsas informes sunt, et in ea universali sua forma, in Verbo dico, semetipsas perfecte conditas cognoscunt. Quis autem rectae intelligentiae haec, quae de primordialibus causis dici possunt, de informitate rerum dicere audebit? praesertim cum et informis rerum materia non alunde credatur manare, nisi ex causis primordialibus. Si enim primordiales causae ideae primordiales appellantur, quae primitus ab una creatrice omnium causa creantur, et ea, quae sub ipsis sunt, creant, quid mirum, si — informem materiam — quoque a primordialibus causis creari fateamur?*

ng vom Seyn zum Denken iſt zunächſt nur der Fortgang r Idee, zur Idealen Welt, und es muß daher mit der zwei- t Form ſogleich die dritte zuſammengenommen werden. Die eite und dritte Form verhalten ſich zu einander, wie deales und Reales, oder wie Urſache und Wirkung. Durch n Fortgang von der erſten Form zur zweiten, von dem eyn zum Denken, von dem Anſichſeyenden zur Erſcheinung lte, ſobald der Unterſchied und mit demſelben das Princip r Differenzirung geſezt iſt, auch das Eine zum Vielen ge- orden ſeyn, aber auch die zweite Form bleibt noch in der inheit ſtehen. Denn die uranfänglichen Urſachen, deren In- griff das Wort iſt, ſind ſelbſt wieder eine einfache, unge- eilte und ununterſcheidbare Einheit, und erſt in ihren Wir- ngen werden die Urſachen zu einer unendlichen, in ſich ge- eilten und geordneten, Vielheit, aber ebendeßwegen gehört eſe Vielheit mit ihren Differenzen und ihrer Ordnung nur r Anſchauung des betrachtenden Subjects an. Das Den- n wird alſo zwar hier zum Unterſcheiden, ſtellt ſich aber endadurch nur als eine ſubjective Thätigkeit dar, indem s Object, auf das es ſich bezieht, nur eine Einheit iſt, an elcher nichts unterſchieden werden kann [26]). Da nun auf

---

26) III, 1.: *Ordo iste primordialium causarum, — in theoria, hoc est, in animae contuitu quaerentis, earumque, quantum datur, notitiam in se ipso concipientis, eamque quodammodo ordinantis constitutus, ut de eis certum aliquid puraque intelligentia definitum pronunciare possit. Ipsae siquidem primae causae in se ipsis unum sunt, et simplices, nullique cognito ordine diffinitae, aut a se invicem segregatae, hoc enim in effectibus suis patiuntur. Et sicut in monade, dum omnes numeri sola ratione subsistunt, nullus tamen numerus ab alio numero discernitur, unum enim sunt, et simplex unum, et non ex multis compositum unum, siquidem ex monade omnis numerorum multiplicatio progreditur in infinitum,*

dieſe Weiſe, wenn die uranfänglichen Urſachen auch wieder als Einheit zu nehmen ſind, die zweite Form mit der erſten zuſammenfällt [27]), ſo kommen die verſchiedenen Formen, die ſich hier unterſcheiden laſſen, auf das Verhältniß des Ewigen und Zeitlichen, des Unendlichen und Endlichen, oder der Urſache und der Wirkung, des Schöpfers und der Schöpfung zurück. Gott iſt bei aller Tranſcendenz ſeines Weſens Schöpfer der Welt, da aber in Gott nichts zufällig, nichts ein bloßes Accidens ſeyn kann, ſo kann die Welt nur als ewig gedacht werden, weil Urſache und Wirkung nicht von einan-

---

non autem monas ex multiplicibus et a se progredientibus numeris velut in unum collectis conficitur: similiter primordiales causae, dum in principio omnium, in Verbo videlicet Dei ingenito, substitutae intelliguntur, unum simplex atque individuum sunt. Dum vero in effectus suos in infinitum multiplicatos procedunt, numerosam ordinatamque sui pluralitatem recipiunt, non quia causa omnium ordo non sit, vel ordinatio, vel per se ipsam ordinatio in principiis rerum non numeretur, cum omne ordinatum participatione ipsius sit ordinatum, sed quia omnis ordo in summa omnium causa, et in ipsius prima participatione unus et simplex est, nullisque differentiis discernitur, ubi omnes ordines a se ipsis non discrepant, quoniam unum inseparabile sunt, unde omnium rerum ordo descendit, ordo itaque primordialium causarum juxta contemplantis animum constituitur, in quantum earum cognitio de divinis causis disputantibus datur. Vgl. II, 29.

27) Erigena will zwar den Unterſchied feſthalten, wenn er III, 5 ſagt: *Confectum est de primordialibus rerum omnium causis — ut quemadmodum ipsa sapientia patris aeterna est, suoque patri coaeterna, ita etiam cuncta, quae in ea facta sunt, aeterna sint, eo excepto, quod in ipsa omnia facta sunt, quae non est facta, sed genita ex factrix — in primordialibus itaque suis causis omnia*

er getrennt werden können [28]). Alles iſt alſo auf ewige Weiſe im Worte Gottes, wenn aber gleichwohl alles aus Nichts geſchaffen iſt, und unter der Schöpfung aus Nichts nichts anders verſtanden werden kann, als daß alles, was iſt, einmal nicht war, ſo muß geſagt werden, daß alles ſowohl ewig als zeitlich iſt. Seinem Princip nach iſt alles auf ewige Weiſe, vor allen zeitlichen und räumlichen Beſtimmungen, der alles hat auch erſt durch die Schöpfung auf zeitliche Weiſe angefangen zu ſeyn, was er zuvor nicht war, ſofern es noch nicht in ſeiner beſtimmten Form und Geſtalt exiſtirte [29]). Es iſt alſo alles ſowohl ewig als geſchaffen, wie es der beides zugleich iſt, kann keine vernünftige Creatur be-

in sapientia patris aeterna sunt, non tamen et coaeterna, praecedit enim causa effectus suos; ut enim intellectus artificis artis intellectum praecedit, ita intellectus patris artificis intellectum suae artis, hoc est, suae sapientiae, in qua condidit omnia, antecedit, allein dieſer Unterſchied hebt ſich von ſelbſt wieder auf, und die zweite Form, welche *creatur et creat*, fällt nothwendig entweder mit der erſten oder mit der dritten zuſammen.

[28]) III, 7.: *Si nulla alia ratione Deus universitatem a se conditam praecedit, praeter illam solam, qua ipsa causa est, ea vero causativa, et omne causativum semper in causa subsistit, aliter enim nec causa causa est, nec causativum causativum, Deoque non accidit causalis esse, — proinde universitas — suae causae particeps aeterna est, totius igitur creaturae universitatem aeternam esse in verbo Dei, manifestum est.*

[29]) III, 15.: *Semper erant in Verbo Dei causaliter, vi et potestate, ultra omnia loca et tempora — temporaliter inchoaverunt per generationem esse, quod non erant, hoc est in formis et speciebus apparere — ex temporalibus causis. Causas autem temporales dico qualitates et quantitates et cetera, quae substantiis accidunt temporaliter per generationem.*

greifen [30]). Unbegreiflich iſt allerdings, welche Rea
Geſchaffene, Zeitliche haben ſoll, wenn doch alle Rea
im Ewigen ſeyn ſoll. Wir ſind auch hier über die
Tranſcendenz Gottes, als des reinen abſtracten Sey
nicht hinweggekommen. Die Idee iſt allein das
Seyende, und die Wirklichkeit iſt nicht die Erſchei
Idee, ſondern nur ihr Widerſchein, nur Schein.
läugnet dieß nicht, er ſpricht es ſelbſt aus, daß all
nicht das Ewige iſt, alles Sichtbare und Wirkliche,
les, wodurch es zeitlich und räumlich und nach all
Kategorien zur Wirklichkeit des Daſeyns beſtimmt n
bloßes Accidens deſſen iſt, was es an ſich iſt, eine blo
bare Exiſtenz hat, ein bloßer Reflex und Wiederhall de
haft Seyenden iſt [31]). Alle Wirklichkeit des Bew
und alles Bewußtſeyn der Wirklichkeit iſt demnach
Beziehung bloßer Schein.

Es iſt dieß diejenige Seite des Syſtems des
auf welcher es mit dem Platonismus in ſeiner ſtreng

30) III, 26.

31) III, 15. Die *formae et species*, die *loca et tem*
alles, was die Dinge auf zeitliche Weiſe ſind, ſ
accidentia, quae aeternae eorum subsistentiae,
Dei incommunicabiliter substitutae, accidunt. Vg
Ubi subsistunt, ibi veraciter sunt. Omnia s
quae locis temporalibusque variantur, corporeis
sibus succumbunt, non ipsae res substantiales
existentes, sed ipsarum rerum vere existentiu
dam transitoriae imagines et resultationes int
sunt, ein bloßes ἠχώ. *quae cuncta non res, s*
rerum imagines probantur esse. Itaque sicut
vocum umbraeque corporum per se non subsistu
substantia non sunt, sic corpora ista sensibil
rerum subsistentium quaedam similitudines sun
se subsistere nesciunt.

hen in die Wirkungen übergehen").
s Trinitätsverhältniß möglich, wenn
kung, oder Schöpfer und Geschöpf
, in welches der Platonismus die
wenn das Endliche in seiner un-
Mannigfaltigkeit ebendarum auch
ichtige wäre? Ist der heilige Geist
n, so ist das Endliche, Reale auch
r absoluter Bedeutung, das Moment

der bisher dargestellten wesentlich
Systems des Erigena treten wir mit
hinüber. In der eigenthümlichen
, welche Erigena dem Menschen in
er sich von dem immer noch über-
los, um zu dem entgegengesezten
Der Fortschritt des Systems be-
ist, in dem Verhältniß des Denkens
muß zum Denken werden, aber das
das Seyn selbst, eine rein abstracte
l ein Denkendes, als vielmehr nur
seyende Idee, in welcher die Viel-
Gedanken hervortritt, immer wieder
ie selbst nur eine andere Form des
kann dem Seyn gegenüber noch
einnen, es ist noch keine freie, sich
de, Thätigkeit, sondern ein bloßes
des Seyns, die Erscheinung des
Schein ist. Es fehlt dem Denken

est divisionis et multiplicationis
um omnium, quae in filio a pa-
tus suos et generales et specia-
naturam et gratiam.

Idee Gottes ſelbſt, durch ihre Momente ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln [32]). Das Geſchaffene, Endliche, muß daher, ſobald es aus dieſem Geſichtspunct betrachtet wird, eine ganz andere Realität haben, als es nach dem Princip des Syſtems haben zu können ſcheint. Daſſelbe ergibt ſich durch eine andere Betrachtung. Die vier Formen oder Differenzen, welche Erigena unterſcheidet, entſprechen, da die erſte und vierte Form an ſich nur Eine ſind, den drei Perſonen der kirchlichen Trinitätslehre. Wie daher der Sohn der Inbegriff und das Princip der uranfänglichen Urſachen iſt, ſo iſt der heilige Geiſt das Princip der Differenzirung und Vervielfäl-

---

32) III, 17.: *Simplex siquidem natura intra se non patitur esse, quod ipsa non sit, restat, sine ulla controversia, unum dominum omnia in omnibus esse fatert. Et si ita est, de aeternitate omnium, quae in Deo sunt, imo etiam, quae Deus sunt, nemo pie philosophantium debet ignorare. — Divina natura, extra quam nihil est, et intra quam subsistunt omnia, nihil intra se recipit esse, quod sibi coessentiale non sit.* Dieß wird nun weiter ſo erklärt: *creatricem quidem naturam nihil extra se sinere, quia extra eam nihil potest esse, totum vero, quod creavit et creat intra se ipsam continere, ita tamen, ut aliud sit* (alſo doch ein Anderes, obgleich ſie nichts in ſich haben kann, *quod sibi coessentiale non sit*), *ipsa quia superessentialis est, et aliud, quod in se creavit, nam se ipsum creare non verisimile videtur. — Omne, quod subsistit, sive creatum, sive non creatum, intra ipsum contineri, ac per hoc totius universitatis plenitudinem his veluti partibus concludi, hoc est, Deo et creatura, hactenus tenebam.* Vgl. II, 1.: *Omne, quod in ipso et ex ipso est, pie ac rationabiliter de eo praedicari potest, sed intelligibili quadam universitatis contemplatione* (d. h. ſo, daß man unterſcheidet zwiſchen der *universitas* an ſich und ihrer *plenitudo*, der Realiſirung ihres Begriffs). *Universitatem dico Deum et creaturam.*

tigung, wodurch die Urſachen in die Wirkungen übergehen[33]). Wie wäre aber ein ſolches Trinitätsverhältniß möglich, wenn zwiſchen Urſache und Wirkung, oder Schöpfer und Geſchöpf daſſelbe Verhältniß wäre, in welches der Platonismus die Wirklichkeit zur Idee ſezt, wenn das Endliche in ſeiner unendlichen Getheiltheit und Mannigfaltigkeit ebendarum auch nur das Unwahre und Nichtige wäre? Iſt der heilige Geiſt das Princip des Endlichen, ſo iſt das Endliche, Reale auch ein Moment ſelbſtſtändiger abſoluter Bedeutung, das Moment der Einzelnheit.

Auf eine andere, von der bisher dargeſtellten weſentlich verſchiedene, Seite des Syſtems des Erigena treten wir mit der Lehre vom Menſchen hinüber. In der eigenthümlichen Stellung und Bedeutung, welche Erigena dem Menſchen in ſeinem Syſtem gibt, reißt er ſich von dem immer noch überwiegenden Platonismus los, um zu dem entgegengeſezten Standpunct überzugehen. Der Fortſchritt des Syſtems beſteht, wie gezeigt worden iſt, in dem Verhältniß des Denkens zum Seyn. Das Seyn muß zum Denken werden, aber das Denken hat zunächſt, wie das Seyn ſelbſt, eine rein abſtracte Geſtalt, es iſt nicht ſowohl ein Denkendes, als vielmehr nur ein Gedachtes, die an ſich ſeyende Idee, in welcher die Vielheit, auch wenn ſie im Gedanken hervortritt, immer wieder zu einer Einheit wird, die ſelbſt nur eine andere Form des Seyns iſt. Das Denken kann dem Seyn gegenüber noch keine Selbſtſtändigkeit gewinnen, es iſt noch keine freie, ſich durch ſich ſelbſt beſtimmende, Thätigkeit, ſondern ein bloßes Accidens an der Subſtanz des Seyns, die Erſcheinung des Seyns, die an ſich bloßer Schein iſt. Es fehlt dem Denken

33) II, 32.: *Spiritus causa est divisionis et multiplicationis distributionisque causarum omnium, quae in filio a patre factae sunt, in effectus suos et generales et speciales et proprios secundum naturam et gratiam.*

noch der Boden, in welchem es wurzeln kann, ſolange es nicht in dem Selbſtbewußtſeyn des Subjects ſeine concrete Realität hat. Dieß iſt daher die Bedeutung, welche der Menſch in dieſem Syſtem hat. In dem Menſchen erſt wird das Denken, das ſich dem Seyn gegenüberſtellt, zum wirklichen ſelbſtbewußten Denken.

Es kommt nun hier, um dieſe Anſicht vom Menſchen näher zu entwickeln, vor allem darauf an, zu unterſuchen, was Erigena überhaupt über den Menſchen lehrt. In den Mittelpunct dieſer Frage verſezt uns Erigena, wenn er die Frage aufwirft [34]), warum Gott den nach ſeinem Bilde geſchaffenen Menſchen gleichwohl in die Klaſſe der Thiere geſezt habe, indem es ehrenvoller zu ſeyn ſcheine, frei von allem Thieriſchen den rein geiſtigen Character der himmliſchen Weſen an ſich zu tragen [35]). Die Antwort auf dieſe Frage iſt, daß der Menſch die ganze geſchaffene Natur in ſich enthält, alles Sichtbare und Unſichtbare in ihm geſchaffen iſt [36]). Er hat weſentlich eine himmliſche Natur [37]), und iſt Verſtand und Vernunft, hat die Fähigkeit einen himmliſchen und engliſchen

---

34) IV, 6.

35) A. a. O. S. 171. *Gloriosius quippe videretur, omni animalitate fieri absolutum, quod superni characteris particeps esse ultra omnia animalia fuerat electum, coelestiumque essentiarum consors, quibus terrenorum animalium nulla consubstantialitas sinitur inesse.*

36) Vgl. II, 9.: *Inter primordiales rerum causas homo ad imaginem Dei factus est, ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis, ex quibus veluti divisis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret, et ut esset medietas et adunatio omnium creaturarum. Non enim ulla creatura est, quae in homine intelligi non possit.*

37) *Nihil in coelestibus essentiis naturaliter inest, quod in homine essentialiter non subsistat.*

Körper zu haben, aber auch die ganze ſinnliche Welt iſt in
im geſchaffen, und es gibt nichts Körperliches ſowohl als
nkörperliches, das nicht im Menſchen exiſtirte. Ebendeßwe-
n alſo, weil Gott den Menſchen nach ſeinem Bilde ſchaffen
ollte, wollte er ihn auch in die Klaſſe der Thiere ſezen, ſo-
n er nämlich die ganze Natur in ihm ſchaffen wollte. Um
ſen univerſellen Character des Menſchen näher zu erklären,
llt Erigena den Satz auf, daß alles Gedachte und Vorge-
llte im Denkenden und Vorſtellenden gewiſſermaſſen geſchaf-
n und hervorgebracht werde, und ſomit auch der Begriff
r Sache die Sache ſelbſt ſey [38]), oder wenigſtens, wenn
ch beide verſchiedener Natur ſeyen, der Denkende mehr ſey,
s das Gedachte, wie ja die abſolute Erkenntniß der göttli-
en Weisheit über alle Vergleichung mehr ſey, als alles,
s ſie als ihr Object erkennt. Davon macht Erigena die
wendung auf den Menſchen. Geiſt, Wiſſen und Bil-
ng [39]) machen eine ſubſtanzielle natürliche Trinität im We-
n des Menſchen aus, welche aber ſelbſt wieder durch die
chſte alles beſtimmende Urſache ihre beſtimmte Form erhal-
n hat. Nur der göttliche Geiſt hat daher den wahren Be-

---

8) IV, 6. S. 172.: *Omne, quod cognoscitur in intellectu et ratione, seu corporeo sensu imaginatur, in ipso, qui intelligit et sentit, quodammodo creari et effici. Rerum siquidem sensibilium species et quantitates et qualitates, quas corporeo sensu attingo, quodammodo in me creari puto, earum namque phantasias dum memoriae infigo, easque inter me ipsum tracto, divido, comparo, ac veluti in unitatem quandam colligo, quandam notitiam rerum, quae extra me sunt, in me effici perspicio. Similiter etiam interius intelligibilium, quae solo animo contemplor. — Quid autem interest inter notitiam et res ipsas, quarum notitia est, plane non video.*

9) *Mens, peritia, disciplina substantialis quaedam et connaturalis trinitas.*

griff des menſchlichen Geiſtes. Da nun der menſchliche Geiſt und der Begriff deſſelben im Bewußtſeyn Gottes nichts verſchiedenes ſind, ſo kann man ſagen, die Subſtanz des Menſchen ſey nichts anders, als ſein Begriff im Geiſte des Künſtlers, welcher alles, ehe es wurde, in ſich ſelbſt erkannte, und dieſe Erkenntniß ſey die allein wahre Subſtanz alles Erkannten, weil es in ihr aufs vollkommenſte ewig und unveränderlich exiſtirt. Den Menſchen ſelbſt kann man daher ſo definiren: er ſey ein intellectueller Begriff, der im göttlichen Geiſte auf ewige Weiſe exiſtirt. Der Menſch iſt alſo ein göttlicher Begriff, im Menſchen ſelbſt aber iſt ein Begriff alles Sinnlichen und Intelligiblen, das der menſchliche Geiſt denken kann. Es gehört dieß zum Weſen des Menſchen, und der Menſch hätte nicht die Herrſchaft über alles, wenn er nicht den Begriff von allem in ſich hätte. Wie im göttlichen Geiſte der Begriff des geſchaffenen Alls die Subſtanz des Alls ſelbſt iſt, ſo iſt im menſchlichen Geiſte der Begriff der Dinge, deren er ſich bewußt iſt, die Subſtanz dieſer Dinge ſelbſt, und wie der Begriff von allem Intelligiblen und Sinnlichen die Subſtanz des Intelligiblen und Sinnlichen iſt, ſo iſt auch der Begriff der Differenzen, Proprietäten und natürlichen Accidenzien mit dieſen Differenzen, Proprietäten und Accidenzien ſelbſt identiſch, und es iſt daher im Menſchen auch alles Irrationale, Beſondere und Differente geſchaffen, weil der Begriff deſſelben in ihm iſt [40]). Iſt nun aber der innere Begriff, welcher im Geiſte des Menſchen iſt, die Subſtanz der Dinge, deren der Menſch ſich bewußt iſt, ſo folgt hier-

40) A. a. O. S. 174.: *Creata est igitur in eo irrationabilitas et omnis species omnisque differentia et proprietas ipsius irrationabilitatis et omnia circa eam naturaliter cognoscuntur — quorum omnium vera cognitio humanae naturae insita est, quamvis adhuc inesse ei lateat se ipsam, donec ad pristinam integritatem restituatur.*

aus, daß auch der Begriff, durch welchen der Menſch ſich ſelbſt erkennt, ſeine Subſtanz iſt, und es fragt ſich daher, wie ſich dieſe Definition des Menſchen zu jener andern verhält, nach welcher der ewige Begriff des Menſchen im Geiſte Gottes die Subſtanz des Menſchen iſt, wie alſo das ſubſtanzielle Weſen des Menſchen ſowohl das Wiſſen Gottes vom Menſchen, als das Wiſſen des Menſchen von ſich ſelbſt iſt? Es ſind, antwortet Erigena, nicht zwei verſchiedene Subſtanzen, ſondern nur zwei verſchiedene Betrachtungsweiſen einer und derſelben Subſtanz, je nachdem die Subſtanz des Menſchen nach ihrer primordialen Urſache in der Weisheit Gottes, oder nach den Wirkungen dieſer Urſache betrachtet wird [41]). Erigena erklärt dieß nicht näher, ſezt aber dagegen die Beſtimmung hinzu, daß die Subſtanz des Menſchen in der einen Hinſicht wie in der andern ſchlechthin unbegreiflich ſey, daß ſie weder von ſich noch von einem geſchaffenen Verſtand erkannt werde. Auch hierin drücke ſich das Bild Gottes in ihr aus, welcher als der Ueberweſentliche und Unendliche auch der Unbegreifliche ſey. Es kann daher auch vom Menſchen nur geſagt werden, daß er iſt, nicht aber, was er iſt, wie ja überhaupt jede Creatur nur in ihren primordialen Urſachen wahrhaft exiſtirt, aber ebendeßwegen auch nicht definirt werden kann, man definirt ſie nur nach den Accidenzien, die an ihr ſind [42]). Hieraus würde demnach folgen, daß auch das Wiſ-

41) A. a. O. S. 175.: *Aliter humana substantia per conditionem in intellectualibus perspicitur causis, aliter per generationem in effectibus.*

42) A. a. O. S. 176.: *Atque hinc datur intelligi, nullius creaturae aliam subsistentiam esse, praeter illam rationem, secundum quam in primordialibus causis in Dei verbo substituta est, ac per hoc definiri non posse, quid sit, quia superat omnem substantialem definitionem. Definitur autem per suas circumstantias, quae sibi ac-*

ſen des Menſchen von ſich, das menſchliche Bewußtſeyn ü
haupt, ſofern es von Erigena in die Sphäre der Wirkun
geſezt wird, dem objectiven Begriff des Menſchen im G
Gottes gegenüber, nur als etwas Unweſentliches, als ein
ßes Accidens der göttlichen Subſtanz betrachtet werden k
Wie dieß zu verſtehen iſt, kann die Beſtimmung des Verh
niſſes zeigen, in welchem der Menſch zu dem Engel ſ
Der Menſch iſt, wie der Engel, eine intellectuelle und r
nelle Creatur. An ſich iſt der Menſch, was der Engel
es iſt in beiden eine und dieſelbe geiſtige Thätigkeit [43]).
doch iſt es nicht der Engel, ſondern der Menſch, in welc
als dem Inbegriff und Schluß der geſammten Schöpfung
les Geiſtige und Sinnliche geſchaffen iſt. Wie beides zug
ſeyn kann, wie das Sinnliche, das den Menſchen vom E
unterſcheidet, und den Menſchen zu einem geringern A
macht, ihn auch wieder über den Engel ſtellt, erklärt Eri
eigentlich nicht; was er hierüber ſagt, iſt in einer ſo ſchi
kenden Ambiguität gehalten, daß ſich das Unklare ſeiner
ſtellung nur aus dem Schwanken zwiſchen entgegenge

---

*cidunt in specie propria, per generationem seu int
gibilem seu sensibilem perveniens.*

43) A. a. O. S. 176. vgl. S. 180.: *Si intentus intellectua
et rationalium naturarum reciprocam copulationem
unitatem inspexeris, invenies profecto et angelicam
sentiam in humana et humanam in angelica consi
tam. In omni siquidem, quodcunque purus intelle
perfectissime cognoscit, fit, eique unum efficitur. T
quippe humanae naturae et angelicae societas fuer
fieret, si primus homo non peccaret, ut utraque u
efficeretur.* Die *reciproca cognitio, qua et angelus
minem intelligit, et homo angelum*, macht den Engel
Menſchen und den Menſchen zum Engel. Auch auf dieſe
ſind die himmliſchen Weſen in dem Menſchen, der an ſich
coessentialis h. e. intellectualis et corrationalis cis
S. 182.

nſichten erklären läßt. Es erhellt dieß auch aus demjeni-
n, was Erigena über die Erkenntniß des Menſchen ſagt.
i der primordialen und allgemeinen Schöpfung der menſch-
hen Natur konnte noch niemand ſich ſelbſt erkennen, weil
ch nichts geſchieden, alles noch Eins war [44]). Ehe der Menſch
dieſe Welt kam, konnte er daher ſich ſelbſt noch nicht er-
nnen, aber auch in dieſer Welt ſelbſt hatte der Menſch die
llkommenſte Erkenntniß ſeiner ſelbſt und des Schöpfers nur
. ſich, d. h. nur ſo lange er noch nicht geſündigt hatte.
ntweder hatte er ſie alſo nie (da nach Erigena der Menſch
m Anfang an Sünder iſt), oder wenn er ſie hatte, kann die
ünde ſo wenig ein Hinderniß ſeyn, daß er das, was er an
h iſt, auch in der Wirklichkeit iſt, daß ſie vielmehr zu ſei-
r Natur ſelbſt gehört. Dieß führt uns auf die Lehre Eri-
na's von der Sünde, ohne welche überhaupt ſeine Lehre
n dem Menſchen nicht richtig aufgefaßt werden kann: nur
s ihr muß es ſich begreifen laſſen, wie der Menſch auf
r einen Seite die Totalität alles Geſchaffenen, auf der an-
rn doch nur ein ſinnliches Weſen iſt, und wie zwiſchen dem
ttlichen Verſtand und dem menſchlichen Erkennen nur der
nterſchied ſeyn ſoll, daß die Speculation in jenem alles in
inen Urſachen, in dieſem aber in ſeinen Wirkungen be-
achtet [45]).

---

44) A. a. O. S. 178.: *Illic namque omnes homines unus sunt, ille profecto ad imaginem Dei factus, in quo omnes creati sunt. Ut enim — velut quaedam unitas nondum divisa subsistit, donec unaquaeque suam proprietatem et differentiam in specie individua intelligibiliter vel sensibiliter accipiat, ita unusquisque in communione humanae naturae nec se ipsum nec consubstantiales suos propria cognitione discernit, priusquam in hunc mundum suis temporibus, juxta quod in aeternis rationibus constitutum est, processerit.*

45) A. a. O. S. 180.: *Quemadmodum divinus intellectus prae-*

Als die wichtigſte Folge des Falls hebt Erigena immer die Trennung des Menſchen in den Unterſchied der Geſchlechter hervor [46]). Sie iſt ihm gleichſam der am meiſten in die Augen fallende Punct, von welchem aus ſich die ganze Reihe der großen, durch die Sünde entſtandenen, Veränderungen am beſten überſehen läßt. Der urſprünglich Eine, nach dem Bilde Gottes geſchaffene, Menſch, der Menſch an ſich, iſt erſt durch die Sünde in die Zweiheit von Mann und Weib zerfallen. Wäre alſo der Unterſchied der Geſchlechter nicht durch die Sünde entſtanden, ſo würde ſich der Menſch auch nicht auf die jezt gewöhnliche Weiſe, die er mit den Thieren theilt, fortgepflanzt haben [47]), ſondern er hätte ſich geiſtig, nach Art der Engel, vervielfältigt. Als eine Folge dieſer Trennung und ihrer Urſache, der Sünde, ſind auch alle jene qualitativen und quantitativen, zeitlichen und räumlichen, phyſi-

cedit omnia et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia, quae cognoscit, et omnia quae praecognoscit est, ut in divino intellectu omnia causaliter, in humana vero cognitione effectualiter subsistant, non quod alia sit omnium essentia in Verbo, alia in homine, sed quod unam eandemque aliter in causis externis (ſoll wohl heißen *supernis*) *subsistentem, aliter in effectibus intellectam mens speculatur, illic enim superat omnem intellectum, hic autem ex his, quae circa eam considerantur, esse solummodo intelligitur* (und doch macht eben dieß das Weſen des Menſchen aus).

46) II, 6. S. 49. II, 26. S. 77. IV, 12. S. 190. IV, 22. S. 215.

47) IV, 23. S. 215.: *Non enim humana natura ignominiosae generationis ex masculo et femina in similitudine irrationabilium animalium indigeret, si superbiendo, suaeque simplicitatis, in qua ad imaginem Dei condita est, pulcritudinem spernendo, modum angelicae multiplicationis, qui omnino sexuum copula caret, non desereret. Imago enim Dei, ad quam homo factus est, omni sexu libera est et absoluta.*

chen und ethischen, Verschiedenheiten anzusehen, welche die Menschen von einander trennen und unterscheiden [48]). Ja, nicht blos auf den Menschen bezieht sich diese große Verän-rung, dieser Zerfall aus der Einheit in die Zweiheit und erschiedenheit, sondern, wie der Mensch die Einheit und der Mittelpunct der ganzen Schöpfung ist, so geht der in ihm schehene Riß durch die ganze Natur hindurch. Hätte der Mensch nicht gesündigt, wäre in ihm keine Getheiltheit der eschlechter, wäre er blos Mensch, der Mensch an sich, so äre in ihm nicht die Welt vom Paradiese getrennt, sondern e ganze irdische Natur wäre in ihm Paradies, d. h. geisti-es Leben. Himmel nnd Erde wären in ihm nicht getrennt, wäre ganz himmlisch, nichts Irdisches, nichts Schweres, ichts Körperliches würde in ihm erscheinen. Die sinnliche atur würde in ihm nicht im Widerstreit mit der geistigen yn, denn er wäre ganz Verstand, und würde seinem Schö-

48) II, 6.: *Homo solummodo esset in simplicitate suae naturae creatus, eoque modo, quo sancti angeli multiplicati sunt, intellectualibus numeris multiplicatus, sed reatu suae praevaricationis obrutus, naturae suae divisionem in masculum et feminum est passus, et quoniam ille divinum modum multiplicationis suae observare noluit, in pecorinam corruptibilemque ex masculo et femina numerositatem justo judicio redactus est.* Und nicht blos diese *divisio* ist es, *verum etiam in multiplices varietates qualitatum et quantitatum, differentiarumque unius formae, siquidem diversitas hominum a se ipsis, qua uniuscujusque species ab aliis discernitur, et staturae modus variatur, non ex natura provenit, sed ex vitio, et diversitate locorum et temporum, terrarum, aquarum, aërum, escarum, caeterarumque similium, in quibus nascuntur et nutriuntur. De diversitate morum cogitationumque superfluum est dicere, cum omnibus manifestum sit, ex divisione naturae post peccatum initium sumsisse.*

pfer immer und unwandelbar anhängen, und ſich au
Weiſe von den uranfänglichen Urſachen, in welchen
ſchaffen worden iſt, entfernen, die ganze in ihm geſc
Creatur würde keine Theilung erlitten haben. Weil a
erſte Menſch in dieſem ſeligen Zuſtande nicht blieb, ſ
aus Stolz fiel, iſt nicht nur die Einheit der menſc
Natur in unendliche Theile und Formen zerfallen, ſ
auch die Welt in dieſe ganze Mannigfaltigkeit und V
denheit ihrer ſinnlichen Erſcheinungen auseinandergegang
Daß alſo der Menſch überhaupt eine ſinnliche, kör
Natur hat, nicht blos als reiner Geiſt exiſtirt [50]), ka
als Folge der Sünde gedacht werden, und doch beſt
größte Vorzug, welcher ihn auszeichnet, die eigenth
hohe Stellung, die ihm in der Geſammtheit der Sch
gegeben iſt, ebendarin, daß er das Sinnliche ſowohl a
Geiſtige in ſich begreift, dieſe beiden größten Gegen
ſich vermittelt und zur Einheit verknüpft [51]). Wie ka

---

49) II, 9. vgl. c. 12.: *Ratio docet, mundus iste in
sensibilesque species diversasque partium suarum
plicitates non erumperet, si Deus casum et in
primi hominis, unitatem suae naturae deserenti
praevideret.*

50) Als *totus intellectus* II, 9 vgl. IV, 10. S. 181.: *No
homo, si non peccaret, — corporeis his sensibu
talis corporis ad illum (mundum) regendum u
verum sine ullo sensibili motu, vel locali vel tem
solo rationabili contuitu naturalium et interior
causarum facillimo rectae voluntatis usu secundu
divinas aeternaliter ac sine errore gubernaret.*

51) II, 4.: *Homo in tanta naturae conditae dignitat
tus est, ut nulla creatura, sive visibilis sit, sive
bilis, quae in eo reperiri non posset. Est enim e
bus conditae naturae universalibus partibus
quadam adunatione compositus, ex sensibili na

die Würde des Menſchen, und ſein tiefer Fall in Eins und daſſelbe geſezt werden? Dieß iſt der Hauptpunct, um welchen es ſich in der weitern Entwicklung dieſes Syſtems handelt, und es iſt leicht zu ſehen, in demſelben Verhältniß, in welchem es dem Erigena gelingt, dieſe Frage auf eine befriedigende Weiſe zu löſen, wird er auch im Stande ſeyn, über jenen platoniſchen Standpunct hinwegzukommen und ihn zu überwinden, um auf einem andern, von jenem weſentlich verſchiedenen, die concrete Wirklichkeit, wie ſie ſich in dem unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ausſpricht, zu ihrem Rechte kommen zu laſſen.

Der erſte Schritt zur Löſung dieſes Problems geſchieht dadurch, daß Erigena die Sünde nicht als etwas zufällig und zeitlich Entſtandenes, ſondern mit der Schöpfung und Natur des Menſchen gleich Urſprüngliches betrachtet. Da Gott den Fall des Menſchen vorausſah, ſchuf er, ehe noch der Menſch ſündigte, die Folgen der Sünde in und mit dem Menſchen, ſo daß man mit Recht ſagen kann, das, was in dem Menſchen geſchaffen worden iſt, habe ſeinen Grund theils in der göttlichen Güte, dasjenige nämlich, worin das Bild des Schöpfes beſteht, Seele, Vernunft und innerer Sinn (die Dreiheit der **essentia, virtus** und **operatio**), theils in der vorausgeſehenen Sünde. Denn Gott weiß vieles voraus, wovon er ſelbſt nicht die Urſache iſt, weil es nichts Subſtanzielles iſt. Als weiſer Schöpfer und Ordner aber läßt er die Schönheit des Alls nicht geſtört werden, und hat allein die Macht, aus dem Böſen des unvernünftigen Willens Gutes hervorzubringen. Ehe alſo der Menſch ſündigte, waren die Folgen der Sünde ſchon da, weil es ja überhaupt für Gott keinen Unterſchied des Vor und Nach, der Vergangenheit

intelligibili, hoc est ex totius naturae extremitatibus conjunctus. Nihil quidem inferius est in natura rerum, quam corpus, et nil superius, quam intellectus.

und der Zukunft gibt. Nur für den Menſchen, nicht für Gott war die Sünde etwas Zukünftiges, aber man kann auch nicht ſagen, daß Adam, ehe das Weib aus ſeiner Seite geſchaffen wurde, auf zeitliche Weiſe im Paradieſe war. Hätte er ſich auch nur einen Augenblick ſtehend erhalten, ſo wäre er nothwendig zur Vollkommenheit gekommen. Wie könnte der Teufel der Menſchenmörder von Anfang an ſeyn, wenn er nicht den Menſchen ſchon im erſten Moment ſeines Daſeyns getödtet hätte, wenn es einen Zeitpunct gegeben, in welchem der Menſch im Paradieſe lebte, ehe er vom Teufel getödtet war? Ja, ehe er noch vom Teufel verſucht wurde, iſt der Menſch in ſich ſelbſt gefallen, und ebendadurch, daß er nie im Paradieſe war, ſondern von Anfang durch ſeinen eigenen Willen es verlaſſen hatte, und in dieſe Welt herabgeſank, iſt er vom Teufel verwundet worden [52]). Schon in dem erſten Momente ſeines Daſeyns iſt der Menſch aus Stolz gefallen, und ehe er noch durch das Weib ſich verführen ließ, hatte der Stolz in ihm ſeinen Anfang genommen. Iſt demnach der Menſch von Anfang an Sünder, ſo kann er auch das Bild Gottes, nach welchem er geſchaffen worden iſt, nicht erſt durch die Sünde verloren haben, denn wie könnte er es überhaupt haben, wenn er es nicht auch jezt noch hätte, da er ja nie ohne Sünde war? Es folgt alſo hieraus nur, daß beides zugleich zu ſeiner Natur gehört, der geiſtige Cha-

52) Erigena bezieht darauf die Parabel Luc. 10, 30.: *Homo quidam descendebat ab Hierusalem in Jericho et incidit in latrones. Non ait: homo quidam erat in Jerusalem et incidit in latrones. Nam si in Jerusalem, hoc est in paradiso, humana natura permaneret, profecto in latrones, diabolum scilicet satellitesque ejus, non incurreret. Prius ergo descendebat de paradiso, suae voluntatis irrationabili motu impulsus, et in Jericho praecipitabatur, hoc est, in defectum instabilitatemque rerum temporalium.* IV, 15.

racter, welchen er in dem ihm anerschaffenen Bilde Gottes an sich trägt, und diese sinnliche Seite seiner Existenz, die nur uneigentlich eine Folge der Sünde genannt werden kann, da die Sünde wesentlich nichts anders ist, als diese sinnliche Seite seines Wesens selbst. Ausdrücklich behauptet daher auch Erigena, daß der Mensch des göttlichen Ebenbildes Gottes nicht völlig verlustig geworden sey, sondern es auch jezt noch in sich habe, daß er, obgleich er von den uranfänglichen Ursachen, in welchen er geschaffen ist, und den Grund seines Daseyns hat, sich selbst losreißt, doch nicht wahrhaft von ihnen getrennt ist [53]).

Gehört, wie hieraus erhellt, beides wesentlich zusammen, das Sinnliche und das Geistige, ist das Eine wie das Andere ein integrirender Bestandtheil der menschlichen Natur, so hat ebendeswegen auch das Eine dieselbe Realität wie das Andere, und es ist kein Grund vorhanden, der sinnlichen Seite des Menschen, oder der sinnlichen Welt, die in ihm enthalten ist, ein blos scheinbares und nichtiges Daseyn zuzuschreiben. Allein die sinnliche Welt hat nicht blos ihre eigene Realität, das weitere Moment ist, daß selbst die geistige Welt nicht ohne die sinnliche seyn kann, die Realität der einen durch die der andern bedingt ist. Es ist dieß das Hauptmoment, in welchem das System des Erigena über den platonischen Idealismus hinausgeht, und sich auf den Standpunct des christlichen Bewußtseyns stellt. Daher ist es nun auch dem Entwicklungsgange des Systems ganz gemäß, daß hier die Lehre von Christus, als dem Gottmenschen, mit der eigenthümlichen Bedeutung, die sie bei Erigena hat, in sein System eingreift. Christus ist nach Erigena, wie schon gezeigt worden ist, nach der göttlichen Seite seines Wesens, der Inbegriff und das Princip der primordialen Ursachen, die Urform, die an sich seyende Idee aller Dinge.

53) II, 5 f. S. 49.

Da er aber nicht blos Gott, ſondern auch Menſch iſt, ſo kann auch ſeine menſchliche Seite nur eine, der göttlichen analoge, metaphyſiſche Bedeutung haben. Unter der Menſchwerdung kann in dem Syſtem des Erigena nicht das beſtimmte, individuelle, hiſtoriſche Factum verſtanden werden, bei welchem die kirchliche Lehre ſtehen bleibt, es iſt mit Einem Worte das Verhältniß des Idealen und Realen, des Geiſtigen und Sinnlichen, des Unendlichen und Endlichen, das in der Perſon des Gottmenſchen angeſchaut wird, oder da Chriſtus als Wort, als der eingeborene Sohn Gottes, der Inbegriff der primordialen Urſachen iſt, ſo kann er als Menſch nur der Inbegriff der Wirkungen ſeyn, welche durch jene Urſachen bedingt ſind. Er hat zwar die menſchliche Natur angenommen, aber wie ja der Menſch ſelbſt, nach Erigena, das Geiſtige und Sinnliche in ſich vereinigt, als Totalität alle Creaturen in ſich enthält und trägt, ſo kann auch Chriſtus nur in dieſem univerſellen Sinne Menſch geworden ſeyn. Mit der menſchlichen Natur, die er annahm, hat er die geſammte Creatur in ſich aufgenommen [54]). Welche Bedeutung hat daher ſeine Menſchwerdung? Sie iſt nichts anders, als der Zuſammenhang der Urſachen und Wirkungen, und iſt ebendeswegen kein zeitlicher Act, ſondern nur ein ewiges, nothwendiges, an ſich beſtehendes Verhältniß. Der Sohn Gottes wurde Menſch, oder ſtieg in die Wirkungen der Urſachen herab, um die Wirkungen der Ur-

54) V, 25.: *Deus, Dei Verbum, in quo omnia facta sunt causaliter et subsistunt, secundum suam divinitatem descendit in causarum, quae in ipso subsistunt, effectus, in istum videlicet sensibilem mundum, humanam accipiens naturam, in qua omnis visibilis et invisibilis creatura continetur. — Verbum Dei, quando accepit humanam naturam, nullam creatam substantiam praetermisit, quam non accepit. Accipiens igitur humanam naturam, omnem creaturam accepit.*

ſachen, die er ſeiner Gottheit nach ewig und unveränderlich in ſich hat, ſeiner Menſchheit nach im Zuſammenhang mit den Urſachen zu erhalten [55]). Damit es alſo nicht blos Urſachen, ſondern auch Wirkungen gibt, nicht blos eine ideale, geiſtige Welt, ſondern auch eine reale, ſinnliche, iſt Chriſtus Menſch geworden, oder in die ſinnliche Welt herabgeſtiegen. Aber nicht blos um der Wirkungen willen iſt dieß geſchehen, ſondern ebenſoſehr auch wegen der Urſachen ſelbſt. Würde die göttliche Weisheit nicht in die Wirkungen der ewig in ihr lebenden Urſachen herabſteigen, ſo würden die Urſachen aufhören, Urſachen zu ſeyn, da es, wenn die Wirkungen der Urſachen zu Grunde gehen, auch keine Urſachen mehr gibt, ebenſo wie es, wenn es keine Urſachen gibt, auch keine Wirkungen geben kann, weil das Eine durch das Andere bedingt iſt [56]). Können demnach an ſich Urſachen und Wirkungen nicht von einander getrennt werden, ſind die Wirkungen ſo ewig, als die Urſachen, ſo kann es auch keinen Moment geben, in welchem der Sohn Gottes noch nicht Menſch geworden war, um die Wirkungen der Urſachen in ihrer Einheit mit den im Sohn Gottes beſtehenden uranfänglichen Urſachen zu erhalten: es iſt in der Idee des menſchgewordenen Worts nichts anders ausgedrückt, als das nothwendige Ineinanderſeyn des Zeitlichen und Ewigen, des Endlichen und Unendlichen, das immanente Verhältniß Gottes und

---

55) A. a. O. — *non aliam ob causam, nisi ut causarum, quas secundum suam divinitatem aeternaliter et incommutabiliter habet, secundum suam humanitatem effectus salvaret, inque suas causas revocaret, ut in ipsis ineffabili quadam adunatione sicuti in ipsa causa salvarentur.*

56) A. a. O. — *causarum ratio pereret, pereuntibus causarum effectibus. — Haec enim relativorum ratione simul oriuntur et simul occidunt, aut simul et semper permanent.*

der Welt, ſofern Gott ebenſowenig ohne die Welt ſeyn kann, als die Welt ohne Gott. Und hier iſt nun auch erſt der Ort, wo das Verhältniß des Denkens zum Seyn, wie es in dem Syſtem des Erigena beſtimmt werden muß, ſeine beſtimmte Form erhält. Wir haben ſchon geſehen, wie in der zweiten Form das unendliche, ſchlechthin nur auf ſich bezogene, Seyn der erſten Form ein Gedachtes wird, ſofern das Wort, oder der Sohn Gottes, der Inbegriff der Ideen iſt, aber es iſt nur ein Gedachtes, und es fehlt noch ein denkendes, ſelbſtbewußtes Subject. Ein ſolches Subject kommt jezt erſt hinzu. Denn ehe noch, ſagt Erigena [57]), das Wort Fleiſch wurde, war es, in ſeiner abſoluten Tranſcendenz über alles Seyende und Nichtſeyende, für die intellectuelle Creatur, für Engel und Menſchen ſchlechthin unbegreiflich, und erſt dadurch, daß es Fleiſch wurde und gleichſam herabſtieg, trat es durch eine unausſprechliche Theophanie in das Bewußt-

57) V, 25. S. 252.: *Incomprehensibile quippe erat Verbum omni creaturae visibili et invisibili, hoc est intellectuali et rationali, angelis videlicet et hominibus, priusquam incarnaretur, quoniam remotum et secretum super omne, quod est, et quod non est, super omne, quod dicitur et intelligitur: incarnatum vero quodammodo descendens, mirabili quadam theophania et ineffabili et multiplici sine fine in cognitionem angelicae humanaeque naturae processit, et super omnia incognitam ex omnibus naturam, in qua cognosceretur, assumsit, mundum sensibilem et intelligibilem in se ipso incomprehensibili harmonia adunans. Et lux inaccessibilis omni creaturae intellectuali et rationali praebuit accessum. — Per inhumanationem filii Dei omnis creatura in coelo et in terra salva facta est.* Dieſes Heil der Creatur kann zunächſt nur darin beſtehen, daß in der Menſchwerdung das Wort als das, was es an ſich iſt, auch offenbar geworden iſt, die an ſich ſeyende Einheit Gottes und der Welt im Menſchen auch eine gewußte iſt.

seyn der englischen und menschlichen Natur ein, indem es eine erkennbare Natur annahm und die sinnliche und intelligible Welt harmonisch in sich vereinigte. Ist die Fleischwerdung des Worts die ewige Immanenz Gottes und der Welt, was ist hiemit anders gesagt, als daß diese Einheit Gottes und der Welt erst im Menschen zur concreten Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns geworden ist, und zwar nur darum, weil nur im Menschen die sinnliche Natur mit der geistigen zur wesentlichen Einheit verbunden ist? Alles, was zur sinnlichen Welt gehört, hat daher so wenig ein blos scheinbares, nichtiges Daseyn, daß vielmehr auch das an sich Seyende, Intelligible, erst durch seine sinnliche Existenz zur Wirklichkeit wird, für das Bewußtseyn des Geistes wahrhaft vorhanden ist. Hiemit ist erst die absolute Transcendenz der an sich seyenden Idee überwunden, die Wirklichkeit kommt zu ihrem Recht, indem sich die Idee selbst erst in der unmittelbaren Gegenwart des Selbstbewußtseyns verwirklicht.

Da Erigena selbst die Menschwerdung Gottes eine Theophanie nennt, so werden wir hiemit von selbst auf diesen Begriff zurückgewiesen, dessen Wichtigkeit für das System des Erigena wir schon kennen. Wie die Fleischwerdung eine Theophanie ist, so ist die Theophanie ein Herabsteigen Gottes, und durch das Eine wie das Andere ist nichts anders ausgedrückt, als der Grundgedanke des Systems, daß der Begriff Gottes, wie er auf der einen Seite nur rein negativ und inhaltsleer bestimmt werden kann, auf der andern auch wieder mit allem möglichen Inhalt sich erfüllen muß, Gott also ebenso Alles als Nichts ist, oder Gott und Welt nur in einander, nicht aber getrennt von einander seyn können. Es kann, sagt Erigena zur Bestimmung des Begriffs der Theophanie, ausser der Einen göttlichen Natur nichts existiren, sie ist allein wahrhaft und wesentlich in allem, und man kann sich daher Gott und die Creatur nicht als zwei und getrennt von einander, sondern nur als Eines und das-

ſelbe denken; denn wie die Creatur in Gott exiſtirt, ſo w
Gott in der Creatur auf wundervolle, unausſprechliche W
geſchaffen, dadurch, daß er ſich ſelbſt manifeſtirt, der Unſ
bare ſich ſichtbar macht, der Unbegreifliche begreiflich,
Verborgene offenbar, der Unbekannte bekannt, der Fo
und Geſtaltloſe zu einem, der Form und Geſtalt hat,
Ueberweſentliche weſentlich, der Uebernatürliche natürlich,
Einfache zuſammengeſezt, der von Accidenzien Freie zu e
Accidens, der Unendliche endlich, der Unbegrenzte begr
der Ueberzeitliche zeitlich u. ſ. w. So hat der Ewige e
Anfang ſeines Seyns, der Unbewegliche bewegt ſich zu al
und wird Alles in Allem, und es gilt dieß, fährt Erig
fort, nicht von der Fleiſch- und Menſchwerdung des W
(d. h. nicht von dieſer allein), ſondern (auch ſchon) von
unausſprechlichen Herabſteigen der höchſten Güte, welche
Einheit und die Dreiheit iſt, von oben nach unten in a
Seyende, damit es iſt, was es iſt, wodurch Gott, wie er e
iſt, ſo auch immer erſt wird in ſich und durch ſich, wei
den Grund und Anlaß ſeines Erſcheinens in den Th
phanien nur in ſich ſelbſt haben kann [58]). Dieſes ew
Werden im ewigen Seyn nennt Erigena auch die Sc
pfung aus Nichts. Gott iſt ſelbſt das Nichts, ſofern er
der Ueberweſentliche in Nichts exiſtirend gedacht werden k
das abſolute Seyn ebenſogut das abſolute Nichts iſt, w
er aber in den Theophanien erſcheint, wird das Nichtſeye
zum Seyenden und die Creatur aus Nichts geſchaffen

58) III, 18. S. 126.

59) Unter dem Nichts verſtehe er, ſagt Erigena III, 19., *ine
bilem et incomprehensibilem divinae naturae, inacce
bilemque claritatem, omnibus intellectibus sive humu
sive angelicis incognitam (superessentialis est enim
supernaturalis), quae dum per se ipsam cogitatur,
que est, neque erat, neque erit. In nullo enim int*

ürde nun Erigena nur bei dieſem Begriff der Theophanien
)en bleiben, und nur in dieſem Sinne die Fleiſchwerdung
) Worts unter den Geſichtspunct der Theophanie ſtellen,
daß er hiemit nichts anders behauptete, als jenes Seyn
d Nichtſeyn, das wir längſt als den Inhalt der katapha-
ſchen und apophatiſchen Theologie kennen, ſo würde ſein Sy-
ſtem nichts darbieten, was nicht auch ſchon im platoniſch-
areopagitiſchen enthalten wäre, allein die Hauptſache iſt, daß
Erigena nicht nur zu der weitern Beſtimmung fortgeht, daß
Gott, wenn er erſcheint, nur für den Geiſt erſcheinen kann,
ſondern auch in der damit eng zuſammenhängenden Behaup-
tung, daß nur die Fleiſchwerdung des Worts die Theophanie
ſey, in welcher das Wort, der Sohn, oder Gott ſelbſt, in das
Bewußtſeyn der geiſtigen Natur eingetreten, den Menſchen
als das Subject anerkennt, in welchem allein der Geiſt zum
concreten ſelbſtbewußten Geiſte wird. Es iſt daher klar, wie
hier erſt die platoniſche Immanenz Gottes und der Welt zur
Immanenz Gottes und des Menſchen wird, zur an ſich ſeyen-
den Einheit beider, und weil es nun der Menſch iſt, in wel-

---

gitur existentium, quia superat omnia, cum vero per condescensionem quandam ineffabilem in ea, quae sunt, multis obtutibus inspicitur, ipsa sola invenitur in omnibus esse, et est, et erat, et erit, dum ergo incomprehensibilis intelligitur per excellentiam, nihilum non immerito vocitatur. At vero in suis theophanis incipiens apparere, veluti ex nihilo aliquid dicitur procedere, et quae propria supra omnem essentiam existimatur, proprie quoque in omni essentia cognoscitur, ideoque omnis visibilis et invisibilis creatura theophania, i. e. divina apparitio, potest appellari, omnis siquidem ordo naturarum a summo usque deorsum, hoc est, ex coelestibus essentiis, usque ad extrema mundi hujus visibilis, in quantum occultus intelligitur, in tantum divinae claritati appropinquare videtur.

chem als dem ſelbſtbewußten Geiſt die Welt, oder das
liche ſeine ſubſtanzielle Wahrheit hat, iſt die Einheit G
und der Welt, oder des Menſchen, auch die Einheit des S
und Denkens. Das abſolute Seyn, das ebenſo gut das
ſolute Nichts iſt, wird dadurch erſt wahrhaft zum Seyn,
es für den denkenden Geiſt iſt, in dem Bewußtſeyn des
ſtes den Boden ſeiner Exiſtenz gewinnt. Ebenſo klar
iſt, wie dieſe Einheit des Seyns und Denkens ſelbſt wi
einen Dualismus in ſich ſchließt, welcher hier noch nicht
wunden iſt. Dem Seyn ſteht nun zwar das Denken ge
über, aber wie kann ſich das Seyn zum Denken beſtimm
wenn Gott nur das abſolute Seyn nicht aber der abſo
Geiſt iſt? Erigena ſagt zwar, um das Ineinanderſeyn Go
und der Welt, des Nichtſeyns und Seyns, oder des Se
und Werdens, zu erklären: *non indiget (summa bon*
oder Gott) *alterius materiae, quae ipsa non sit, in*
se ipsam facit, alioquin impotens videretur, et in
ipso imperfectus, si aliunde acciperet apparitionis
perfectionis suae auxilium: a se ipso igitur Dom
accipit theophaniarum suarum, id est, divinarum
paritionum occasiones, quum ex ipso, et per ipsum
in ipso, et ad ipsum sunt omnia [60]*);* wenn aber, wie
gena zugleich ſagt, das Weſen der Theophanie darin be
daß ſie zu ihrer weſentlichen Vorausſetzung die intellect
Creatur hat, in welcher und für welche Gott zur Erſcheı
wird [61]), woher kommt dieſer **intellectus**, ohne welch
keine Theophanie, keine Schöpfung, keine Welt geben wü
Soll er zur Creatur gehören, wie kann er von Gott ge
ſen ſeyn, wenn doch das Seyn ein weſentlich Anderes
als das Denken? Dieß iſt der Punct in dem Syſtem
Erigena, in welchem es ihm durchaus an innerem Zu

60) III, 18. S. 128.
61) Vgl. oben S. 284.

menhang fehlt. Das Denken kann nicht ohne das Seyn, und das Seyn nicht ohne das Denken ſeyn, aber hier ſtehen beide noch in einem rein äuſſerlichen unvermittelten Verhältniß neben einander. Der groſse Fortſchritt aber, welcher hier gleichwohl geſchieht, iſt, daß das Denken nun nicht mehr blos ein verſchwindendes Moment des Seyns iſt, ſondern dem Seyn gegenüber, in welchem, als dem abſoluten Nichts, jener Unterſchied, ſomit auch alles Denken aufhört, ſelbſt zu einer abſoluten Macht wird, dadurch nämlich, daß es nicht mehr eine bloße Abſtraction iſt, ſondern das Denken des concreten Geiſtes, ſofern der Menſch die Totalität der Creaturen nur dadurch iſt, daß er nicht blos eine geiſtige, ſondern auch eine ſinnliche Natur hat, in ihm alſo das Denken zur Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns geworden iſt. Der Menſch als ſolcher iſt die alles Geiſtige und Sinnliche, alles Hohe und Niedrige in ſich vereinigende intellectuelle Natur, und die abſolute Bedeutung, die der Geiſt, der **intellectus**, in ihm hat, ſpricht ſich bei Erigena auf verſchiedene Weiſe aus. Was Gott als unendliches Seyn iſt, iſt der menſchliche Geiſt als endliches Denken. Es iſt zwiſchen dem menſchlichen Geiſt und Gott nichts Trennendes und Hemmendes, wodurch das abſolute Wiſſen und Erkennen des Geiſtes unmöglich würde [62]). Als geiſtige Natur, als denkender Geiſt iſt der Menſch das Bild Gottes, und als Bild iſt er der unmittelbare Reflex des göttlichen Weſens, da das Bild mit der Sache, deren Bild es iſt, identiſch iſt [63]). Was alſo Gott an

62) II, 5. S. 49.: *Non etiam in languoribus nostris Deum penitus deseruimus, nec ab ipso deserti sumus, dum inter mentem nostram et illum nulla interposita natura est; lepra siquidem animae vel corporis non aufert aciem mentis, qua illum intelligimus, et in qua maxima imago creatoris condita est.*

63) IV, 8. S. 179.: *Perfectissima cognitio ei sui et creatoris et ante peccatum naturaliter insita est, quantum cog-*

ſich iſt, iſt der Menſch im Elemente des Denkens, das
lute Bewußtſeyn des abſoluten Seyns, und es iſt hier
mer nur der Unterſchied, welcher bei dem unvermittelten
hältniß des Denkens und Seyns in dieſem Syſtem i
bleiben muß. Als abſolute Macht will das Denken
was das Seyn an ſich iſt, in ſich herüberziehen, ſolange
bei jenem Mangel an Vermittlung die Kluft zwiſchen
Seyn und dem Denken nicht ausgefüllt iſt, bleibt das
ken ein ſubjectives, welchem die Objectivität des Inhalts
Denn welchen objectiven Inhalt könnte das Denken h
wenn der denkende Geiſt zwar Gott als dem abſoluten
gegenüberſteht, Gott aber ſeiner Natur nach ſchlechthin
greiflich iſt, wenn es zum Weſen des **intellectus** gehö
dem Object, auf welches es ſich beziehen muß, in einer
congruenten Verhältniß zu ſtehen [64])? Das Denken, ode
Geiſt, ſucht alſo zwar ſeine abſolute Bedeutung zu gewi
aber ſolange Gott als unendliches Seyn in ſeiner abſ

---

nitio creaturae et se ipsam et causam suam potest prehendere. — Nam quomodo imago esset, si in a ab eo, cujus imago est, distaret, excepta subject tione? Alles, was von Gott prädicirt wird, kann auc ſeinem Bilde prädicirt werden, *sed de Deo essentiali de imagine participatione. — Si humana natura peccaret, eique, qui eam condiderat, immutabiliter haereret, profecto omnipotens esset, quidquid en natura rerum fieri vellet, necessario fieret, quippe nil aliud fieri vellet, praeter quod creatorem sui velle intelligeret.*

64) I, 45.: *Omnis intellectus praeter Deum* (welcher in ſelben Stelle zwar *intellectus omnium* genannt wird, deswegen doch keine *intellectualis natura* iſt), *non ipso, sed a superiori se circumscribitur, nullus lectus suimet locus erit, sed intra superiorem se cabitur.*

ſcendenz über dem Geiſt ſteht, alſo auch nicht für den
iſt, bleibt der Geiſt ſelbſt nur auf ſeine Subjectivität
änkt. Entweder muß nun der Geiſt auf alle Objectivi-
er Erkenntniß verzichten, und ſich in ein rein negatives
ältniß zum Abſoluten ſetzen, oder wenn er ſich ſeiner ab-
n Macht bewußt geworden iſt, muß er auch die Schranke
ds durchbrechen, welche zwiſchen dem Denken und Seyn
ſteht, und die Vermittlung beider unmöglich macht, weil
nur inſofern für den Geiſt ſeyn kann, ſofern er an ſich
eiſt, der abſolute Geiſt iſt. Der größte Mangel des
ms des Erigena kann daher nur darin erkannt werden,
s über jene Schranke nicht hinwegzukommen vermochte,
ie als eine Scheidewand in ihm ſteht, durch welche es
el ganz heterogene Seiten, in zwei völlig divergirende
ungen getheilt wird. Auf der einen Seite behauptet die
niſche Tranſcendenz der an ſich ſeyenden, jedes ſubjective
ßtſeyn von ſich ausſchließenden Idee ihr altes Recht,
die Immanenz Gottes und der Welt, des Schöpfers und
Schöpfung, oder die Einheit des Endlichen und Unendli-
wird immer wieder zu einer bloßen Vorausſezung, einer
ſubjectiven Vorſtellung, einem nichtigen Spiel, in wel-
der Unterſchied nie zu ſeinem Rechte kommt; auf der
n Seite iſt, wie die Stellung zeigt, welche Erigena dem
ſchen, als der intellectuellen Natur, gibt, der ſelbſtbewußte
der Macht ſich bewußt, ſich als abſolutes Selbſtbe-
ſeyn geltend zu machen. Solange aber Gott aus ſei-
Anſichſeyn nicht heraustritt und für das Bewußtſeyn
eiſtes ſich aufſchließt, in dem abſtracten Gegenſaz des
ns und Seyns dem Geiſt völlig fremd bleibt, kann
was der Geiſt aus der objectiven Gottes-Idee in ſich
erzunehmen verſucht, nur den Character der Subjecti-
an ſich tragen, wovon uns auch die von Erigena ſei-
Syſtem gemäß aufgeſtellte Trinitätslehre einen weitern
s gibt.

Daß die Trinitätslehre in dem Syſtem des E
nicht die objective Bedeutung haben kann, die
kirchlichen Syſtem hat, ihr ſchon gezeigt. Dafür g
nun Erigena eine ſubjective Bedeutung, indem er die
tät in das Verhältniß ſezt, in welchem im Weſen der
ſchen Vernunft, Verſtand und Einbildungskraft zu e
ſtehen. Das ſubſtanzielle Weſen der Seele iſt die Ve
welche der Geſammtheit der menſchlichen Natur vorſte
in der höchſten Bewegung der Seele um den über a
habenen Gott ſich bewegt. Die mittlere Region der
nimmt der Verſtand ein, der ſich um die höchſten Pr
der Dinge, welche unmittelbar nach Gott ſind, bewe
dritte Theil der Seele iſt der Sinn und die Einbildun
oder das im Bilden und Wirken thätige Vermögen,
Wirkungen der urſprünglichen Urſachen, alſo die real
liche Welt, die Welt der Erſcheinung, in die es ſich
gebildet, zu ſeinem Object hat [65]). Erigena unte

65) II, 23. S. 69. Es ſind die drei Momente, welche I
*omni rationabili intellectualique natura tria in
bilia semperque incorruptibilia manentia conside*
wofür er ſich auf den Areopagiten beruft, der *intelle
essentia*, die *ratio* als *virtus* und der *sensus* als o
Ueber die leztere, welche dem Begriff des heiligen Gei
ſpricht, bemerkt Erigena S. 69.: *Operatio essentiæ
turae nostrae aptissime sancto spiritui copulat
veluti proprie operatio virtutum divinarumque a
num et universaliter et proprie uniusciuisque divi
buitur. In naturae igitur nostrae essentia patern
stantiae, in virtute vero substantiae filii, in op
substantiae spiritus sancti proprietas dinoscitu*
ſelbe Trinitäts-Idee entwickelt Erigena S. 71. we
*Tres universales motus animae sunt. Quorum
est secundum animum, secundus secundum ra
tertius secundum sensum. Primus quidem mot
plex est, et supra ipsius animae naturam, et t*

zwar dieſe Trinität, als die menſchliche, von der göttlichen, deren Reflex ſie ſeyn ſoll, ſofern der Menſch nach dem Bilde Gottes geſchaffen iſt, wie kann aber das Weſen Gottes in einem Bilde ſich objectiv abſpiegeln, wenn die Natur Gottes, wie Erigena ſtets verſichert [66]), auch von dem reinſten Geiſte nicht erkannt werden kann? Die menſchliche Trinität iſt daher nicht der Reflex der göttlichen, ſondern die urſprüngliche Trinität ſelbſt, ſofern in der Dreiheit der Bewegungen und Thätigkeiten, die ſich im Weſen des Geiſtes unterſchei-

tatione caret, hoc est, cognitione ipsius, circa quod movetur, per quem circa Deum incognitum mota nullo modo ex ullo eorum, quae sunt, ipsum propter sui excellentiam cognoscit, secundum quod quid sit, hoc est, in nulla essentia seu substantia, vel in aliquo, quod dici vel intelligi valeat, eum reperire potest. Superat enim omne quod est, et quod non est, et nullo modo diffinire potest, quid sit. Secundus vero modus est, quo incognitum Deum cognoscimus, secundum quod causa omnium sit. Diffinit enim Deum causam omnium esse et est motus iste intra animae naturam, per quem ipsa naturaliter mota omnes naturales rationes omnium formatrices, quae in ipso, cognito solummodo per causam (cognoscitur enim, quia causa est), aeternaliter factae subsistunt, operatione scientiae sibi ipsi imponit, hoc est, in se ipsa per earum cognitionem exprimit, ipsaque cognitio a primo motu nascitur in secundo. Tertius motus est compositus, per quem, quae extra sunt, anima tangens veluti ex quibusdam signis apud se ipsam visibilium rationes reformat, qui compositus dicitur, non quod in se ipso simplex non sit, quemadmodum primus et secundus simplices sunt, sed quod non per se ipsas sensibilium rerum rationes incipit cognoscere, ſofern er nämlich *ex phantasiis rerum exteriorum per exteriorem sensum sibi nunciatis moveri incipit.*

66) Man vgl. z. B. I, 14. S. 8.: *etiam essentiarum coelestium purissimos superat intellectus (essentia Dei).*

den laſſen, der Geiſt ſeine abſolute Totalität hat. D
Trinitätslehre hat eine blos ſubjective Bedeutung, da
drei Momente nur drei verſchiedene Formen des ſubjec
Bewußtſeyns ſind. Es ſind dieſelben Momente, auf w
ſich die vier Formen, oder Differenzen, in welche Eri
die Natur theilt, zurückführen laſſen. Die Vernunft entſp
der erſten Form, der Verſtand der zweiten, der Sinn
dritten, und die vierte Form fällt mit der erſten zuſamm
Da nun dieſe vier Formen nach der Lehre Erigena's n
an ſich verſchieden ſind, weil in Gott kein Unterſchied
ſondern nur der Theorie, d. h. der ſubjectiven Betrachtun
weiſe angehören, ſo gibt ſich uns der Character der S
jectivität, welchen das Syſtem Erigena's an ſich trägt, v
von dieſer Seite zu erkennen. Was Erigena als den ob
tiven Proceß Gottes darſtellt, als das immanente Verh
niß des Schöpfers und der Schöpfung, ſofern Gott zuerſt
ſich ſowohl Nichts als Alles iſt, ſodann aus ſeiner Ue
weſentlichkeit herabſteigend in den primordialen Urſachen d
ſich ſelbſt ſelbſt erſt geſchaffen wird, und hierauf in den E
kungen dieſer Urſachen in alle möglichen Formen eing
und bis zur äuſſerſten Ordnung der Natur ſich fortbewegt

---

67) Vgl. III, 20., wo Erigena das Reſultat der vorangehe
Entwicklung ſo zuſammenfaßt: man werde nichts anders fi
niſi ipsum Deum omnium factorem esse, et in omn
factum: et dum super omnia quaeritur, in nulla inv
tur essentia: nondum enim est esse, dum vero in om
bus intelligitur, nil in eis niſi solus ipse subsistit
neque est hoc, hoc autem non est, sed omnia est,
inde ex superessentialitate suae naturae, in qua di
non esse, primum descendens in primordialibus
ipso creatur, et fit principium omnis essentiae, o
vitae, omnis intelligentiae, et omnium, quae in pri
dialibus causis considerat gnostica theoria (die abſ
Betrachtung), *deinde ex primordialibus causis, quae*

nichts anders als der ſubjective Proceß, durch welchen der Geiſt in den drei Momenten, welche ſeine Trinität ausmachen, ſich in ſich ſelbſt bewegt. Es käme daher nur darauf an, dieſem rein ſubjectiven Proceß die Objectivität zu geben, welche er bei Erigena nur ſcheinbar, nur in der Form der Darſtellung hat, an ſich aber nicht haben kann, oder nur darauf, was bei Erigena nur als Theorie iſt, als ſubjective Betrachtungsweiſe, als das Weſen Gottes ſelbſt aufzufaſſen, als den objectiven Proceß, durch welchen Gott, als der abſolute Geiſt, ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Allein dieſen weitern Schritt, auf welchen hier alles hinzielt, hat Erigena nicht gethan, und er konnte ihn nicht thun, da ſeine Ueberweſentlichkeit Gottes, von welcher er, bei allem Drange ſeines ſpeculativen Geiſtes, ihrer los zu werden, doch nicht laſſen kann, jedem immanenten Proceß ſtets fremd und verſchloſſen bleiben muß.

---

distatem quandam inter Deum et creaturam obtinent, hoc est, inter illam ineffabilem superessentialitatem super omnem intellectum, et manifestam substantialiter naturam, puris animis conspicuam, descendens in effectibus ipsarum fit, et manifeste in theophaniis suis aperitur, deinde per multiplices effectuum formas usque ad extremum totius naturae ordinem, quo corpora continentur, procedit, ac sic ordinate in omnia proveniens facit omnia, et fit in omnibus omnia, et in se ipsum redit, revocans in se omnia, et dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit, ac de nihilo facit omnia, de sua scilicet superessentialitate producit essentias, de supervitalitate vitas, de superintellectualitate intellectus, de negatione omnium, quae sunt, et quae non sunt, affirmationes omnium, quae sunt, et quae non sunt, et hoc manifestissime docet omnium reditus in causam, ex qua processerunt, quando omnia convertuntur in Deum sicut aër in lucem.

Blicken wir von dem Punkte aus, auf welchem wir hi
in der Entwicklung des Syſtems Erigena's ſtehen, auf d
Bisherige zurück, ſo haben wir es bisher eigentlich nur m
den drei erſten der vier Formen zu thun gehabt, in welch
Erigena die ganze Betrachtung der Natur theilt. Die vier
Form haben wir bisher als identiſch mit der erſten genom
men, aber es darf dieß nicht bloße Vorausſezung bleiben
ſondern muß auch nachgewieſen werden. Dieß iſt daher d
Aufgabe, um welche es ſich in der weitern Entwicklung d
Syſtems noch handelt, oder, wenn wir jene drei Formen a
die drei Momente der Trinitätslehre, mit welchen ſie an ſ
identiſch ſind, zurückführen, ſo haben wir bisher zwar g
ſehen, wie die erſte Form dem Vater, die zweite dem Soh
die dritte dem heiligen Geiſt entſpricht, wie aber dieſe d
auch wieder Eins ſind, muß erſt noch gezeigt werden. W
treten daher eigentlich jezt erſt von der Seite des Syſtem
auf welcher der Unterſchied zu ſeiner Erſcheinung kommt, u
in ſeinem ganzem Umfange ſich geltend macht, auf die a
dere hinüber, auf welcher der Unterſchied in der Einheit wi
der aufgehoben werden muß, obgleich in der ganzen An
ſchauungsweiſe Erigena's die beiden Momente ſo eng zuſam
menhängen, daß das eine von dem andern nicht getrenn
werden kann, und daher immer, wie ſchon bemerkt worde
iſt, mit der **divisio**, oder **processio**, der **reditus** und d
adunatio, oder wie Erigena dieſe Seite ſeines Syſtem
nennt, die Analytik als mitgeſezt und mitenthalten gedac
werden muß [68]). In der Wichtigkeit, welche dieſe Betrac

68) Man vgl. die ſchon oben S. 283. angeführten Stellen a
II, 5. 6.: *Quoniam clare vides divisionem naturalem om
nium a creatore et creatura inchoantem, et in homi
qui in summitate divinae operationis veluti in sena
quadam perfectione est conditus, desinentem, jam n
substantiarum omnium adunatum collectionem ab*

lungsweise für Erigena hat, spricht sich gleichfalls das Eigenthümliche seines christlichen Standpunkts aus. Während der Platonismus seiner durchaus überwiegenden Richtung nach darin geht, das Endliche aus dem Unendlichen hervorgehen zu lassen, und sich um die Vermittlung der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen nicht weiter bekümmert, das areopagitische System dieselbe nur aus dem Gesichtspunct einer hierarchischen Leitung und Hinaufführung auffaßt, ist es dagegen dem Erigena sehr ernstlich darum zu thun, die Momente der Vermittlung, in welchen, wenn sie vom christlichen Standpunct aus betrachtet werden, das Wesen der Er-

---

mine inchoantem, et per hominem adscendentem usque ad ipsum Deum, qui est totius divisionis principium, totiusque adunationis finis, videamus. Non enim recta ratio de divisione permittat absolute tractare, et analyticam intermittere, sed ambobus connexim veritatem jubet consulere. Erigena unterläßt es nicht leicht, wenn er von dem Einen spricht, immer zugleich auch auf das Andere hinzuweisen, wie er z. B. in der S. 321. angeführten Stelle auch den *reditus* nicht unbeachtet läßt. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht besonders, wie er die dritte der drei S. 318. beschriebenen Bewegungen auf die Einheit zurückführt (S. 71.): *Dum tertius ille motus phantasias rerum visibilium deserit, nudasque omni imaginatione corporea rationes ac per se simplices pure intelligit, ipse quoque simplex simpliciter, hoc est, universales universaliter rationes visibilium omni phantasia absolutas, inque semet ipsis purissime ac verissime perspectas per medium motum primo motui renunciat. Ipse vero primus motus, quodcunque ex tertio per medium et ex ipso medio immediate in moderationibus rerum creatarum percipit, per se ipsum immediate incognito — principiisque omnium rerum — refert.* Die drei Momente verhalten sich also wie Vorstellung, Begriff und Idee, und in ihrer in sich zurückgehenden Bewegung gleicht sich der Unterschied aus.

löſung und der Wiederherſtellung des Gefallenen beſ
zum klaren Bewußtſeyn zu bringen.

Wie nach Erigena die Theilung der Subſtanzen, die
Gott ihren Anfang nahm und durch verſchiedene Stufen
abging, im Menſchen, in der Zerſpaltung deſſelben in
Zweiheit der Geſchlechter, ihren Endpunct erreichte, ſo
auch die Zurückführung zur Einheit von demſelben Pu
ausgehen und durch dieſelben Stufen zu Gott hinaufſteigen
Der erſte Schritt zur Einheit iſt daher die Aufhebung
Geſchlechts-Verſchiedenheit: ſie fällt mit der Auferſte
hinweg, Mann und Weib ſchlieſſen ſich wieder zur Ei
der Natur zuſammen, es iſt nur der Menſch, wie er g
ſen wäre, wenn er nicht geſündigt hätte. Sodann wird
Welt mit dem Paradieſe Eins und es iſt nur das Para
hierauf die Erde mit dem Himmel und es iſt nur der H
mel, wie immer das Untere in das Obere ſich verwan
Darnach erfolgt die Einigung der ganzen ſinnlichen Cre
mit der geiſtigen, ſo daß die ganze Creatur geiſtig wird,
zuletzt wird die ganze Creatur mit dem Schöpfer Eins.
wird in ihm und mit ihm Eins, und es iſt dieß das E
alles Sichtbaren und Unſichtbaren, wenn alles Sichtbar
das Geiſtige, und alles Geiſtige in Gott ſelbſt überg
durch eine unausſprechliche Einheit. Dieſe Rückkehr zur E
heit hat Chriſtus als Erlöſer durch ſeine Auferſtehung
den Todten in ſich vollbracht, und als Vorbild des K
tigen in ſich dargeſtellt. Denn nach ſeiner Auferſtehung
er geſchlechtslos. Den Beweis dafür fand Erigena in
für ihn höchſt bedeutungsvollen Stelle Gal. 3, 28: *In Chri
enim Jesu neque masculus est, neque femina.* N
ſeiner Auferſtehung war ſeine Menſchheit mit der Gotthei

69) II, 6. Vgl. V, 19. S. 249.: *Proinde ex adunatione d
sionis hominis in duplicem sexum incipit ascensu
adunatio.*

es, daß ſie ohne alle Beſchränkung des Raums, ohne Bewegung in der Zeit, durch keine Form und Geſchlechtsſchiedenheit begrenzt war. Unmittelbar nach ſeiner Auferung kehrte er in das Paradies zurück, und war auch, n er ſeinen Jüngern erſchien, im Paradieſe, unter dem adieſe aber, in welchem er war, iſt nichts anders zu ver-n, als die urſprüngliche Vollkommenheit der menſchlichen ur, die er in ſich herſtellte, wie ſie der erſte Menſch ohne Sünde hatte. Was er ſpeciell an ſich vollbrachte, wird r Zeit der Auferſtehung allgemein an der ganzen menſchn Natur vollbringen [70]). Den Proceß der Rückkehr beſelbt Erigena auf folgende Weiſe: Die erſte Rückkehr der chlichen Natur iſt die Auflöſung des Körpers in die vier ente der ſinnlichen Welt, aus welchen er zuſammengeſezt Da die Rückkehr hiemit beginnt, ſo iſt der Tod des ches eher für eine Wohlthat der menſchlichen Natur zu n, als für eine Strafe, und ſollte daher mit beſſerem de vielmehr der Tod des Todes genannt werden, als Tod des Fleiſches. Die zweite Rückkehr geſchieht durch uferſtehung, wenn jeder ſeinen eigenen Körper aus der einſchaft der vier Elemente wieder erhält; die dritte, der Körper ſich in Geiſt verwandelt; die vierte, wenn Geiſt, oder vielmehr die ganze Natur des Menſchen, in rimordialen Urſachen, die ſtets und unveränderlich in ſind, zurückkehrt; die fünfte, wenn die Natur ſelbſt mit Urſachen ſich zu Gott bewegt, wie ſich die Luft zum bewegt. Denn Gott wird alles in allem ſeyn, wenn s mehr ſeyn wird, als nur Gott. Dieſe ganze Verängig iſt nicht als eine Vernichtung der Subſtanz anzu-, ſondern nur als die Rückkehr zu dem urſprünglichen, die Sünde verloren gegangenen, Zuſtand, als eine ärung und Vergeiſtigung. In der menſchlichen Natur

---

V, 20. S. 242.

Natur iſt ein Gegebenes, die Gnade ein Geſchenk. D
Eigenthümliche der Natur iſt, aus Nichts zu ſeyn und im
ſo zu bleiben, das Eigenthümliche der Gnade, zu ver
lichen, über die endlichen Schranken der Natur zu erh
die Menſchen in Gott übergehen zu laſſen. Das Gemein
der Natur und Gnade aber iſt die Auferſtehung der me
lichen Subſtanz, der Uebergang der ſterblichen Körpe
unſterbliche, der vergänglichen in unvergängliche, des L
digen in das Geiſtige, des Zeitlichen und Räumlichen in
Ewige und Schrankenloſe. Wenn nun die menſchliche
tur aus Geiſtigem und Sinnlichem, aus Seele und Lei
ſteht, ſo kann man ſich nicht wundern, daß die Geſam
heit alles Sinnlichen im menſchlichen Körper auferſteht,
mit dem Unterſchied, daß das Sinnliche blos in ſeine
ſachen zurückgeht, den reinen Geiſtern aber auch die
göttlichung geſchenkt wird. In Hinſicht der Rückkehr
menſchlichen Natur unterſcheidet daher Erigena zwei
mente [74]). Die ganze Menſchheit wird in dem, der ſie

---

74) V, 36. S. 289. Vgl. V, 39. S. 311., wo Erigena von
triplex modus reditus ſpricht, nämlich neben dem
welcher überhaupt in der Transmutation der ganzen ſinn
Creatur in dem Umfang dieſer Welt beſteht *(ad nil
enim redigetur in his, quae substantialiter a causa
nium substituta sunt)*, von folgenden zwei: *Secundus
dus suae speculationis obtinet sedem in reditu ge
totius humanae naturae, in Christo salvatae, in prist
suae conditionis statum ac veluti in quendam pa
sum* u. ſ. w. *Tertius de reditu theoriae modus ver
in his, qui non solum in sublimitatem naturae i
substitutae adscensuri, verum etiam per abundan
divinae gratiae — supra omnes naturae leges ac t
nos superessentialiter in ipsum Deum transituri
unumque in ipso et cum ipso futuri.* In dieſer *re*
laſſen ſich ſieben Stufen unterſcheiden: 1. *mutatio t*

ngenommen hat, in ihren urſprünglichen Zuſtand zurückkeh-
n, in dem fleiſchgewordenen Worte Gottes. Die ganze
enſchliche Natur iſt in Chriſtus wiederhergeſtellt, das Be-
ndere in dieſem Allgemeinen aber iſt die Beſeligung und
ergöttlichung derer, die zu Gott ſelbſt hinaufſteigen werden.
as Eine nennt Erigena die Rückkehr in das Paradies, das
ndere das Eſſen vom Lebensbaum. Die ganz nach dem
ilde Gottes geſchaffene menſchliche Natur wird in das Pa-
dies zurückkehren, aber nur die, die der Vergöttlichung
ürdig ſind, werden am Genuſſe des Lebensbaums theilneh-
en. Der Genuß des Lebensbaums aber, der Chriſtus iſt,
t das ewige Leben, der ewige Frieden in der Betrachtung
r Wahrheit, die eigentliche Vergöttlichung [75]).

---

corporis in motum vitalem, 2. *vitalis motus in sensum*, 3. *sensus in rationem*, 4. *rationis in animum* (oder den *intellectus*), *in quo finis totius rationalis creaturae constituitur. Post hanc veluti quinque partium nostrae naturae adunationem (ita ut non quinque, sed unum sint, inferioribus semper a superioribus consummatis, non ut non sint, sed ut unum sint), sequentur alii tres ascensionis gradus, quorum unus, transitus animi in scientiam omnium, quae post Deum sunt, secundus scientiae in sapientiam, hoc est, contemplationem intimam, veritatis quantum creaturae conceditur, tertius, qui et summus, purgatissimorum animorum in ipsum Deum supernaturaliter occasus, ac veluti incomprehensibilis et inaccessibilis lucis tenebrae, in quibus causae omnium abscondentur.* Dieſes, alles in ſich verbergende, Dunkel iſt das Zurückgehen des Bewußtſeyns in das Seyn, und das völlige Erlöſchen in demſelben.

75) Erigena ſagt zwar V, 38. S. 309. vgl. S. 289.: *Omnes in paradisum sunt reversuri, sed non omnes ligno vitae sunt frutturi*, allein der Unterſchied der Erwählten und der Uebrigen iſt bei ihm ein blos fließender, deßwegen ſezt er ſogleich hinzu: *vel certe omnes de ligno vitae sunt acceptu-*

Betrachtet man den Proceß der Rückkehr, wie er hier dargelegt iſt, ſo ſcheint alles nur an dem leiblichen Tode und an der Auferſtehung zu hängen, womit die Verwandlung des Körperlichen in das Geiſtige ihren Anfang nimmt. Es iſt ſomit nur der äuſſere geſchichtliche Proceß, wie er ſich nach den Momenten der chriſtlichen Eſchatologie entwickelt, wodurch die Rückkehr der Welt und des Menſchen zu Gott, die Aufhebung des Unterſchieds zur Einheit bewirkt wird. Wie kann aber Erigena auf die mit dem leiblichen Tode erfolgende Veränderung ſo großes Gewicht legen, wenn doch der Menſch auch ſchon im gegenwärtigen Leben ſeinem ſubſtanziellen Weſen nach Geiſt iſt, und die hohe Stelle, die ihm Erigena in der Geſammtheit der Creaturen gibt, ihm nur deßwegen zukommt, weil er ſowohl eine ſinnliche als geiſtige Natur hat, beide Welten, die ſinnliche und geiſtige, in ſich zur Einheit verknüpft? Auch die Beſtimmung, daß die Auferſtehung vor allem den Unterſchied der Geſchlechter wieder aufhebt, ſofern dadurch zuerſt die menſchliche Natur eine in ſich getheilte und geſpaltene geworden iſt, erſcheint als eine rein äuſſerliche,

---

rt, sed non aequaliter. Er ſagt ganz allgemein S. 290.: *Quemadmodum in nullo venit (Christus) absque peccato, quod non acceperit, ita in nullo reliquit, quod non redemerit, et redimendo salvavit et sanctificavit, quoniam ipse est redemptio et salus, purgatio et illuminatio et perfectio universae humanitatis in omnibus et singulis. In ipsum itaque paradisum, veluti in amplissimum serenissimumque templum omnes homines, unusquisque secundum suam analogiam, intrabit et habitabit in eo ipso, qui dixit: Ego ero in medio eorum. — Non enim alibi habitat Deus, nisi in humana et angelica natura, quibus solis donatur contemplatio veritatis. Neque has duas naturas veluti duas domus debemus accipere, sed unam eandemque domum ex duabus intelligibilibus materiis constructam.*

a auch die Differenz der Geſchlechter nur in der höhern Dif-
renz der ſinnlichen und geiſtigen Natur begriffen werden
nn, und die Rückkehr aus dem Unterſchied in die Einheit,
e Erigena ſelbſt anerkennt, nicht durch die Vernichtung der
nlichen Natur, ſondern nur durch ihre Unterordnung unter
: geiſtige bedingt iſt, wie ja überhaupt alles Niedere ſeine
nheit nur in dem Höhern haben kann, mit welchem es
:ſentlich zuſammengehört. Und wenn wir weiter erwägen,
s Erigena unter der Rückkehr in Gott verſteht, ſo iſt um
weniger einzuſehen, welche Bedeutung der leibliche Tod
dieſem Proceß haben ſoll. Die Rückkehr in Gott iſt ja
chts anders als das Zurückgehen des Geſchaffenen in ſeine
rſachen [76]), zwiſchen Urſache und Wirkung iſt aber, nach
rigena, ein immanentes Verhältniß, und es kann das Eine
n dem Andern ſo wenig getrennt werden, daß mit dem
ervorgehen der Wirkung aus der Urſache immer zugleich
ch ſchon ihre Rückkehr geſezt iſt [77]). Endlich kommt auch
ch dieß in Betracht: Das lezte Reſultat des Proceſſes der
ückkehr ſezt Erigena in die Anſchauung, die geiſtige Be-

---

76) V, 21. S. 245.: *Omne quod in causam suam reducitur, in Deum redire cur dubitaretur?*

77) Man vgl. in dieſer Hinſicht, wie Erigena ſich über das Ende der Welt erklärt V, 34. S. 274.: *Cur mundus iste solvetur, inque suas causas revertetur, talis ratio redditur. Omnia, quae ex causa omnium procedunt, et ex primordialibus causis in ea constitutis, naturali motu suum principium semper appetunt, extra quod quiescere nequeunt. Alia ratio: omnia, quae ex fonte omnium manant, vilescerent, imo etiam peritus perirent, si ad fontem suum redire neque possent, neque redirent, at si visibilium reditus in suas invisibiles causas prohiberetur, valde naturali omnium desiderio non solum contrarium, verum etiam fieret nocivum.*

trachtung Gottes. Daß aber dieſe abſolute Betrachtung am Ende der Dinge möglich iſt, hat Erigena aus dem ſen des Geiſtes nicht nachgewieſen, und ſein ganzes Sy widerſpricht dieſer Annahme, indem es einerſeits zwar Unbegreiflichkeit Gottes behauptet, andrerſeits aber von Vorausſezung des abſoluten Wiſſens ausgeht.

Muß nun ſchon aus dieſen Gründen ein Bedenken über entſtehen, ob es dem Syſtem des Erigena gemä den Proceß der Rückkehr erſt mit dem leiblichen Tode b nen zu laſſen und in die künftige Welt zu ſezen, ſo biete Syſtem ſelbſt mehrere Momente dar, die uns auf die e gengeſezte Anſicht hinleiten und uns nöthigen, dieſen P vielmehr als einen gegenwärtigen und dem zeitlichen Be der Welt überhaupt immanenten zu betrachten. Erigen hauptet, wie wir geſehen haben, eine allgemeine Rü alles Geſchaffenen, die endliche Vereinigung der ge Menſchheit, aller intellectuellen Creaturen mit Gott, wie ſich aber damit der Gegenſaz der Gerechten und Ungere der Erwählten und Verdammten in Uebereinſtimmung gen? Erigena hat nicht unterlaſſen, dieſe Frage nähe unterſuchen, ſie hängt aber, wie von ſelbſt erhellt, mi weitern Frage zuſammen, welche Bedeutung überhaup ſeinem Syſtem die Lehre vom Böſen hat. Es iſt daher der Ort für dieſe Lehre, und die Antwort, welche Eri auf die Frage wegen des Böſen gibt, kann erſt den beſti teren Aufſchluß darüber geben, wie überhaupt der P der Rückkehr der vernünftigen Creaturen in Gott in ſe Syſtem gedacht werden muß.

Faſſen wir die Frage über das Böſe von der Seite von welcher ſie zunächſt in das Syſtem Erigena's ein wie es bisher entwickelt worden iſt, ſo müſſen wir fr wie kann es eine allgemeine Rückkehr der menſchlichen S in Gott geben, wenn es doch auch eine ewige Verdam gibt, die auf immer den Menſchen von Gott trennt? D

antwortet nun aber Erigena [78]): es gibt nicht nur keine ewige, ſondern überhaupt keine Verdammniß. Denn wie kann es einen ewigen Tod und eine bleibende Strafe der Gottloſen geben, wenn doch Chriſtus die ganze menſchliche Natur angenommen und ebendadurch auch erlöst hat? Wollte man behaupten, nur ein Theil der menſchlichen Natur kehre zu Gott zurück, und ein anderer Theil bleibe auf immer in der Strafe, ſo entſteht hieraus der große Widerſpruch, daß das Wort Gottes nicht die ganze menſchliche Natur, ſondern nur einen Theil derſelben angenommen hat, und es kann der Vernunft und der reinen Betrachtung der Dinge nur als ungereimt erſcheinen, die Einheit der menſchlichen Natur zu heilen und aus vielem Aehnlichen und Unähnlichen zuſammengeſezt ſeyn zu laſſen, da ſie doch, wenn ſie nicht eine und dieſelbe wäre, auch nicht nach dem Bilde Gottes, ſondern nach der Mannigfaltigkeit der vergänglichen Körper geſchaffen wäre. Iſt ſie aber das Bild Gottes, ſo muß ſie es auch ganz ſeyn, in ihrer Totalität, in allen Einzelnen, die zu ihr gehören, ſo daß hier keine Ausnahme ſtattfindet, wie ja die Gottheit ſelbſt, deren Bild die Menſchheit iſt, eine ungetheilte Einheit iſt. Um jedoch dem Widerſpruch, in welchen die Annahme einer ewigen Verdammniß und Strafe mit dem Syſtem Erigena's kommen würde, in ſeinem ganzen Umfange zu begegnen, unterſucht Erigena weiter die Beſchaffenheit der künftigen Strafe. Verſteht man die künftige Strafe, das ewige Feuer, das dem Teufel und allen ſeinen Gliedern bereitet iſt, ſinnlich und äuſſerlich, ſo muß man ſich auch einen beſtimmten Theil der ſinnlichen Welt denken, in welchem die Verdammten die Strafe ihrer ewigen Verdammniß erleiden, und wenn dieß iſt, ſo kann von dieſem Theile der Welt, und

78) V, 27. S. 257. Er unterſucht hier das Für und Wider dieſer Frage, den Widerſpruch der Vernunft und Schrift, welcher in ihr ſtattzufinden ſcheint.

ſomit auch von der Welt im Ganzen nicht gelten, was zur Vollendung der Welt nothwendig iſt, daß ſie in ihre ſachen zurückkehrt. Ebendeswegen darf man ſich die ver denen Arten der Strafen nicht räumlich denken, wie ſie innerhalb des Ganzen der von Gott geſchaffenen ſi ren Natur ſtattfänden, ſondern die Strafe kann nur i verkehrten Richtung des böſen Willens und in der i Qual des Gewiſſens beſtehen, wenn die Flamme der ſ lichen Begierde unauslöſchlich brennt, und doch das, ſie begehrt, nie vollbracht werden kann [79]). Darf man bei der künftigen Strafe an nichts Räumliches und liches denken, kann ſie nur geiſtig ſeyn, wie ja über mit dem Ende der Welt alles Körperliche und Sinn alles Räumliche und Zeitliche aufhört, ſo fragt ſich nun wer das Subject dieſer Strafe iſt? Als Accidens ka doch nur in einem Subject ſeyn, wenn aber jedes ſubſiſti Subject nur durch den ſubſiſtirt, welcher die Urſache Subſiſtirenden iſt, ſo muß auch die Strafe in einem Gott ſubſiſtirenden Subject ſeyn, gibt man aber dieß entſteht hieraus die Schwierigkeit, daß die göttliche G

79) V, 29. S. 265.: *Gravissimi cruciatus malorum hom et angelorum malefaciendi cupiditas et perficiendi cultas. — Unusquisque intra suae malae voluntati minos poenas luet, — ipsa vitiorum libidine, q carne exarsit, veluti quadam flamma inextinguibil quebitur. De diabolicarum perversarum voluntatum plicio quid aliud intelligendum, praeter illarum aet refraenationem, suaeque impietatis aeternum inter Quae enim gravior poena impio, quam impie agere et nem laedere posse? — Et haec est invidia, qua m intra semetipsam diabolica punitur iniquitas: tor enim, magnam communemque humanae substa omniumque in ea visibilium in immutabilem imm tatem deque sua potestate elapsam prospiciens.*

ügkeit in keiner von ihr geſchaffenen Creatur das ſtrafen kann, was ſie geſchaffen hat, weil alles, was von dem Impaſſibeln und Incorruptibeln geſchaffen iſt, auch impaſſibel und incorruptibel ſeyn muß. Entweder iſt alſo die Strafe ein ſubjectloſes Accidens, oder es wird ein Subject beſtraft, das keiner Strafe fähig iſt. Kann das Eine ſo wenig als das Andere für ſich gedacht werden, ſo laſſen ſich die beiden Säze nur in dem dritten vereinigen, daß das Subject der Strafe, ſofern die Strafe an ihm erfolgt, nicht Subject der Strafe iſt. Um dieſen Saz zu beweiſen, geht Erigena wieder auf die Behauptung zurück, daß die Menſchheit in allen ihren Subjecten, in den Böſen wie in den Guten, eine und dieſelbe, ſich ſelbſt gleiche, Natur iſt. Alle Differenzen, welche in den Einzelnen, in ihrem Verhältniß zu einander, einen Unterſchied und Mangel verurſachen, ſind nur als ein äuſſerlich hinzukommendes Accidens anzuſehen, durch welches die an ſich ſeyende Einheit nicht aufgehoben werden kann. Alle haben eine und dieſelbe Vernunft, wenn auch nicht alle den rechten Gebrauch von ihr machen. Auch der böſe Wille iſt daher nur ein Accidens, das das Gute der Natur nicht berührt, und ſo kann auch die Strafe des böſen Willens dem Subject, in welchem ſie als Accidens iſt, nicht wehe thun. Die Natur an ſich iſt abſolut frei von jeder Sünde ſowohl als jeder Strafe der Sünde. Hiermit iſt auch von Erigena, wie von dem Areopagiten, der völlig negative Begriff des Böſen ausgeſprochen. Der böſe Wille, in welchem das Böſe entſteht, iſt nur ein Accidens der Natur, und als Accidens, als etwas, was nicht Natur, nichts Seyendes und Wirkliches iſt, ein bloßer Mangel. Die Sünden, ſagt Erigena, ſind nichts Natürliches, ſondern nur etwas Freiwilliges. Denn die Urſache der Sünde iſt im Engel, wie im Menſchen, der eigene verkehrte Wille, eine Urſache aber des verkehrten Willens gibt es in den natürlichen Bewegungen der intellectuellen Creatur nicht. Das Gute kann nicht die Urſache des

Böſen ſeyn, es fehlt daher dem Böſen alle Urſächlichkeit, jeder natürliche Urſprung [80]). So unbegreiflich es iſt, daß der böſe Wille der gefallenen Engel und Menſchen nicht urſächlich iſt, und doch die wirkende Urſache der Sünde und der Strafe der Sünde iſt, ſo iſt doch der Stolz, der der Anfang der Sünde iſt, nichts Natürliches, an ſich Nichts, nur ein Abfall [81]). Wie kann daher in der Vollendung der Natur etwas böſes ſeyn? Wenn alles Sichtbare und Unſichtbare in ſeinen Urſachen ruht, bleibt nur der unerlaubte Wille der Böſen mit dem quälenden Bewußtſeyn, daß er von allem, was er in dieſem Leben wünſchte und im künftigen erwartete, nichts findet [82]). Das Böſe iſt alſo nur das Nichtige, Nich-

80) Wegen dieſer Incauſalität exiſtirt das Böſe gar nicht für das Bewußtſeyn Gottes, *nam si nosset, substantialiter extitisset, — divina namque scientia causa est existentium.* V, 27. S. 259.

81) *Intimae virtutis defectus* S. 269. Man vgl. über dieſen negativen Begriff des Böſen beſonders S. 287, wo Origenes die Frage aufwirft: *Unde ille irrationabilis motus, in quo causa peccati constituitur, originem ducit?* Die *causa* kann nur ſeyn *naturalis boni abusio, divinis legibus prohibita.* Nach den *causae* aber *illicitae abusionis atque perversae cupiditatis* kann man nicht fragen, weil *naturalis boni illicita abusio ex nulla naturali nascitur causa.* Deswegen ſey es beſſer, den *libidinosus appetitus* für die *causa suppliciorum* zu halten, als die *mala voluntas*, damit man nicht glaube, es gebe zwei Willen in derſelben Natur, einen guten und einen böſen. Nicht die *natura* wird beſtraft, ſondern nur die *libido. Omnia quippe vitia, quae virtutibus contraria sunt, naturamque corrumpere appetunt, generaliter libidinis vocabulo solent appellari.* In der *libido* iſt alſo immer ein Gegenſaz ausgedrückt, in welchem das Böſe als die Negation des Guten ſich darſtellt.

82) V, 32. S. 273.: *Nihil eis remanebit praeter vacuam incomprehensibilem rerum, quas sibi futuras esse credide-*

yende, und die ganze Frage über den Urſprung des Böſen mmt auf die allgemeine zurück, warum ſowohl Seyendes ls Nichtſeyendes iſt, oder warum Gott Schöpfer einer aus ichts geſchaffenen Welt iſt [85])?

Iſt demnach das Böſe mit allem, was zu demſelben hört, nichts anders, als das Endliche überhaupt, ſo kann, n die Welt an ſich nur als die Einheit des Endlichen und nendlichen gedacht werden kann, ihre Rückkehr in Gott nicht on einer, in einem beſtimmten Zeitpunct erfolgenden, Kata- trophe abhängig gemacht werden. Mit ihrer Rückkehr in Gott iſt daher nur daſſelbe geſagt, was wir längſt als das manente Verhältniß der Urſachen und Wirkungen, oder s Schöpfers und der Schöpfung, im Syſtem Erigena's nen. Die Welt kehrt in Gott zurück, oder iſt ewig in ott zurückgekehrt, wenn man das Endliche an ihr, das egative, das Nichtſeyende, aus einem ſolchen Geſichtspunct trachtet, daß es in der Totalität des Ganzen nur als ein rſchwindendes Moment erſcheint. Es handelt ſich hier im- er nur um das Verhältniß der beiden, weſentlich zuſam- engehörenden, Momente, das der Einheit und das des

---

rant, umbram fugitivam. Quam semper comprehendere volentes, cum nihil est, poenas luent aeternas. — Nihil in natura rerum poenas patietur, praeter vanas impiarum animarum cogitationes in semetipsis extra omnem naturam.

85) V, 33. S. 273.: *Qua ratione ea, quae a Deo facta non sunt, intra ea, quae ab eo facta sunt, continentur, aut quomodo ea, quae extra humanam naturam computantur, intra eam puniri possunt? — Si sola intra semetipsam divina bonitas quieta absque ulla operatione perseveraret, non fortassis laudis suae occasionem faceret. — Ac per hoc ex non existentibus existentia creavit, ne veluti invidiae reprehenderetur, retrahens se a substitutione eorum, quae potuit substituere.*

Unterſchieds, und Erigena ſpricht alles, was ſich auf dieſe Seite ſeines Syſtems bezieht, auf welcher die Rückkehr der Welt in Gott, ihre abſolute Urſache, unterſucht werden ſoll, in dem Saze aus, daß die Betrachtung des Einzelnen etwas anderes iſt, als die Betrachtung des Ganzen [84]). Die Rückkehr aller Dinge in Gott iſt nur die Harmonie des Univerſums, in welcher jeder Mißklang verſchwindet. In der Totalität des Ganzen betrachtet erſcheint alles vollkommen, ſchön und harmoniſch geordnet, und alles, was Uebel, Sünde und Strafe heißt, exiſtirt nur für die Betrachtung des Einzelnen; es iſt nur der Schatten des Lichts, um in dem großen Gemählde des Univerſums den Glanz des Ganzen zu erhöhen. Was aber in der Betrachtung des Ganzen nichts Böſes iſt, kann es auch im Einzelnen nicht ſeyn [85]). Alle Gegenſäze

84) *Aliud est considerare singulas universitatis partes, aliud totum.* V, 35. S. 275.

85) V, 35. S. 275.: *Quod deforme per se ipsum in parte aliqua universitatis existimatur, in toto non solum pulcrum, cum pulcre ordinatum est, verum etiam generalis pulcritudinis causa efficitur, et est sapientia ex collatione insipientiae, scientia ex collatione ignorantiae, quae per defectum et privationem, et ut breviter dicam, omnes virtutes ex oppositis sibi vitiis non solum laudem comparant, verum etiam sine illorum comparatione laudem non acquirerent. Eadem ratione beatitudo justorum gloriam sibi invenit ex suppliciis impiorum, gaudiumque bonae voluntatis ex tristitia perversae, et, si vera ratio pronunciare non trepidat, omnia, quae in partibus universitatis mala, inhonesta, turpia, misera, suppliciaque ab his, qui simul omnia considerare non possunt, judicantur, in contemplatione universitatis, veluti totius cujusdam picturae pulcritudinis, neque supplicia sunt, neque misera, neque turpia, neque inhonesta, neque mala sunt, quidquid enim divinae provide-*

ch nur relativ, in der Einheit des Ganzen trägt alles nur r Schönheit deſſelben bei. Selbſt die Hölle iſt, für ſich rachtet, nur für die Böſen böſe, in der Ordnung des Uni- ſums für die Guten gut. Auch ſie iſt in der Ordnung der tlichen Geſeze begriffen, innerhalb welcher alles gut und recht iſt [86]). Es gibt in der ganzen Natur nichts Böſes, s in einer Hinſicht böſe iſt, iſt in anderer gut; Fehler nden durch Tugenden getilgt und in Tugenden verwandelt, ch was aus den irrationalen Bewegungen des Willens ſpringt, iſt nichts Böſes, ſondern nur etwas, was durch e göttliche Gerechtigkeit entweder zur Ordnung gebracht, er in die Schranken ſeiner Endlichkeit zurückgewieſen wird.

---

tiae administrationibus ordinatur, bonum et pulcrum et justum est. Quid enim melius est, quam ut ex oppositorum comparatione et universitatis et conditoris omnium laus ineffabilis comparetur? Quid justius, quam, ut bene meriti sublimissimum rerum ordinem, male vero meriti infimum obtineant? — Nemo itaque recte philosophantium existimat ullam malitiam malumve — in bona et optima — totius universitatis conditae ordinatione. Vgl. S. 281, wo Erigena denſelben Standpunct ſo bezeichnet: man müſſe frei von den verſtrickenden Neзen der endlichen Betrachtung *libero mentis contuitu clare perspicere, universae naturae adunationem ex diversis sibique oppositis cooptari, musicis rationibus admonitus, in quibus conspicor nihil aliud animo placere pulcritudinemque efficere, nisi diversarum vocum rationabilia intervalla, quae inter se invicem collata musici modulaminis efficiunt dulcedinem.* Vgl. S. 285.: *Quid mirum, si credamus et intelligamus in una harmonia universitatis restauratae inque suas causas reversae totam rationabilem creaturam gratia redemtoris sui, qui eam totam accepit, sanam factam.* Vgl. I, 74. S. 42.

86) S. 275. 281. 284.

ſo daß es dem Ganzen nie ſchaden kann [87]). Die Strafe des freien, verkehrten Willens beſteht darin, daß in ſeinen unerlaubten Bewegungen gehemmt wird, und das Ziel ſeiner Begierde nicht erreichen kann (d. h. in ſeiner Endlichkeit und Nichtigkeit ſich ſelbſt richtet). Es gibt alſo nichts, was die Vollkommenheit und Schönheit des Univerſums mindert oder entſtellt, ſey es hier in dem zeitlichen Verlauf der Welt, oder dort, wenn ſie in ihre Urſachen zurückgekehrt iſt. Freilich jedoch iſt dieſe Betrachtungsweiſe, welche einſt allgemein als Wahrheit erkannt und Gerechten und Ungerechten einleuchtend werden wird, jezt noch die Sache Weniger. Selig aber ſind die, die alles, was nach Gott iſt, mit Einem Male anſchauen, deren Urtheil nicht irrt, weil ſie alles nach der Wahrheit betrachten, welchen in der Geſammtheit der Naturen nichts anſtößig und feindlich iſt, weil ſie ſich nicht an Einzelnes, ſondern an das Ganze halten, indem ſie nicht blos innerhalb des Einzelnen ſtehen bleiben, ſondern ſich auf der Höhe ihres Standpuncts über das Ganze und ſeine Theile erheben. Wer über Theile und das

87) S. 285.: *Virtutes intra se vitia coamblunt, atque coarctant, suoque dominatui subigunt et refraenant, legibusque divinis ordinant, ne in profundum malitiae animas, quas conantur corrumpere, mergant. Saepe etiam penitus ea vitia extinguunt, saepe in semet ipsas transfundunt. — Quae ratio docet, non omnino vitia mala esse, sed illicita. — Universitatis ordinationibus non sinuntur nocere, magis autem ornare eas coguntur, aeternis legibus divinae providentiae atque judicii ambita.* Vgl. S. 291.: *Quod malum dicitur, dum per se consideratur, vituperatur, dum vero ex ejus consideratione bonum laudatur, non omnino vituperabile videtur. — Numquid omnium bonorum conditor malorum ordinator in universitate, quam condidit, malum sineret, si nihil utilitatis conferret?*

ge recht urtheilen will, muß ſich über alle Theile und das Ganze durch die Kraft und Reinheit des Geiſtes heben. Ein ſolcher iſt der geiſtige Menſch, der über alles richtet, ſelbſt aber von niemand gerichtet wird, welcher ſich zu Gott ſelbſt erhebt, und durch die Macht der abſoluten Betrachtung in die Urſachen der Dinge, über welche er urtheilt, eindringt, in die innerſten Gründe und Principien, in welchen alles zugleich und Eins iſt, und ſein wahres, ſubſtanzielles Seyn und Beſtehen hat [88]).

Was ſich uns aus allem dieſem ergibt, iſt demnach, daß die Rückkehr der Welt, der intellectuellen Creatur, des Menſchen, in Gott nichts anders iſt, als die abſolute Betrachtung der Welt, des Endlichen in ſeiner Einheit mit dem Unendlichen. Was, ſinnlich betrachtet, die Vielheit des Einzelnen iſt, iſt für den intellectus, für den Geiſt, für die abſolute Betrachtung die Einheit des Ganzen. An ſich iſt alles in Gott Eins, das Bewußtſeyn dieſer Einheit aber iſt der Geiſt, wenn er vom Einzelnen zum Ganzen, vom Endlichen zum Unendlichen, von der Schöpfung zum Schöpfer ſich erhebt, und in dieſer abſoluten Betrachtung ſich mit dem Abſoluten ſelbſt zur Einheit zuſammenſchließt [89]). Ohne die

---

88) S. 282. 284.

89) II, 23. S. 74.: *Omne siquidem, quod intellectus ex primordialium causarum gnostica contuitu arti suae, hoc est, rationi imprimit, per sensum suum ex se procedentem, ejusque operationis nomine appellatum in proprias rationes singularum rerum, quae primordialiter in causis universaliterque creatae sunt, dividit. Cunctae quidem essentiae in ratione unum sunt, sensu vero in essentias differentes discernuntur. Omnium itaque essentiarum ex suorum principiorum simplicissima unitate per intellectum simplicissimam cognitionem ratio percipit, sed sensus ipsam simplicitatem per differentias segregat. — Quodcunque anima humana per intellectum*

Sünde wäre der Menſch reiner Geiſt, was er aber durch die Sünde Endliches an ſich hat, iſt ebendadurch aufgehoben, daß er an ſich Geiſt iſt, und als Geiſt, als intellectuelle Creatur, iſt er das Bild Gottes, in welchem das Weſen Gottes ſich abſpiegelt, d. h. das Seyn Gottes zum Gottesbewußtſeyn wird. Alles alſo, was auf jener andern, die Rückkehr der Dinge in Gott betreffenden, Seite des Syſtems Erigena's liegt, verhält ſich zu der erſten, wie das Subjective zum Objectiven. Was das Abſolute, an ſich, objectiv iſt, muß es auch ſubjectiv ſeyn, für den Geiſt, das Bewußtſeyn des Geiſtes. Im Geiſte, wenn er ſich auf den Standpunct der abſoluten Betrachtung erhebt, iſt der Menſch, als das, was er an ſich iſt, als intellectuelle Creatur, als das Subject der abſoluten Betrachtung, mit Gott Eins, als das abſolute Gottesbewußtſeyn gleichſam ſelbſt Gott, der Gottmenſch. Es darf nach der ganzen bisherigen Entwicklung nicht erſt gezeigt werden, daß Chriſtus in dem Syſtem Erigena's nichts anders ſeyn kann, als der Menſch an ſich, der Menſch nach der idealen Seite ſeines Weſens, oder als der reine, von allem Endlichen abgekehrte, zum Abſoluten ſich

suum in ratione sua de Deo deque rerum principiis uniformiter cognoscit, hoc totum per sensum in causarum effectibus multipliciter intelligit, et iterum totum, quod per sensum multipliciter sparsum in effectibus intelligit, per rationem in causis unum uniformiter subsistere perspicit. Omnia vero ex una omnium causa et multiplicationis momentum incipere, et unitatis simplicitatem, qua in ea aeternaliter et incommutabiliter subsistunt, nullo modo dissolvere, totiusque sui motus finem et in ea terminare, per intellectum purissime cognoscit. Das iſt die *adunatio*, die durch den *intellectus*, die *gnostica scientia*, die *altior rerum speculatio*, in welcher alles zugleich als Einheit iſt, geſchieht. II, 8. S. 51. IV, 8. S. 180.

hebende, d. h. mit Einem Worte der denkende Geiſt [90]). enn wie könnte Chriſtus, als Gottmenſch, zwiſchen Gott nd dem Menſchen ſtehen, wenn von Erigena ausdrücklich ſagt wird, daß zwiſchen Gott und dem Menſchen, als in-llectueller Natur, nichts Vermittelndes ſey, keine Schranke, elche ihn in der unmittelbaren Betrachtung Gottes, als des chöpfers, deſſen Bild er an ſich trägt, hindern könnte [91])? wiſchen Chriſtus und dem Menſchen iſt daher nur derſelbe nterſchied, wie zwiſchen der geiſtigen und ſinnlichen Seite s Menſchen, und die Verklärung Chriſti, oder der vollen-te Begriff des Gottmenſchen [92]) iſt nichts anders, als die-be Einheit des Endlichen und Unendlichen, wie ſie als die gemeine Rückkehr aller Dinge in Gott, oder als das Ver-

---

0) Wie Erigena vom Menſchen ſagt, daß er ohne die Sünde *totus esset intellectus* II, 9. S. 51, ſo ſagt er von Chriſtus, daß er *omnium intellectus* iſt II, 14. S. 55. Der Menſch iſt an ſich Geiſt: *non aliud sumus, aliud noster intellectus, vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus contemplatione veritatis specificatus* IV, 9. S. 180. *Proprium intellectualis et rationalis substantiae unum cum Deo virtute contemplationis, et Deus per gratiam fieri* V, 21. S. 245. Es bleibt daher zulezt von der menſchlichen Natur nichts, *praeter illum solum intellectum, quo creatorem suum contemplabitur.* Er iſt der Eine der zehen Ausſäzigen, welche rein geworden ſind, welcher zu dem Herrn zurückkehrt. V, 6. S. 233.

1) Vgl. oben S. 315. und V, 30. S. 268. *Inter principale exemplum imaginemque et similitudinem sui, hoc est, inter Deum et humanitatem nullum interstitium constitutum est.* Deswegen gibt es keine andere *via ad principalis exempli purissimam contemplationem praeter proximae sibi suae imaginis certissimam notitiam.*

2) Die *transformata caro Christi* iſt *Dei virtus et incorruptibilis spiritus.* V, 33. S. 296.

hältniß Gottes und der Welt, auf dem Standpunct der ſoluten Betrachtung gedacht werden muß.

Hiemit ſind nun die vier Formen, oder Differenzen Natur, in ihrem Verhältniß zu einander betrachtet, und iſt klar, wie die vierte Form mit der erſten identiſch iſt. ſchließt ſich mit ihr zuſammen, wenn der Unterſchied, wel zwiſchen beide fällt, und nicht an ſich, ſondern nur in Theorie, für das Bewußtſeyn des Geiſtes iſt, in der den den Betrachtung wieder aufgehoben iſt. Dadurch wird Menſch mit Gott Eins, aber gleichwohl iſt dieſer g Proceß nicht die Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt, ſon er nimmt nur auſſerhalb Gottes in dem ſubjectiven G ſeinen Verlauf, indem der Geiſt ſich ſowohl des Unterſch als der Einheit bewußt iſt. Die Idee der Trinität hat her hier zwar ihre ächt ſpeculative Bedeutung, aber die ſentlichen Momente derſelben fallen nur in das ſubjec Bewußtſeyn, und der ganze Proceß beſteht in lezter B hung nur darin, daß das Bewußtſeyn, das zum Seyn zugekommen iſt, weil es nicht das Selbſtbewußtſeyn des ſoluten Geiſtes iſt, ſondern nur ein Accidens der abſolu Subſtanz, als verſchwindendes Moment, in das reine, ſtracte Seyn zurückgeht.

Zweite Periode.

Zweiter Zeitraum.

Von der Scholaſtik bis zur Reformation.

Einleitung.

Der erſte Zeitraum der zweiten Periode kann, wie ſchon
ıher bemerkt wurde, und wie die nunmehr gegebene Dar-
ellung ſelbſt zeigt, nur aus dem Geſichtspunct einer Ueber-
angs-Periode betrachtet werden. Er verfolgt die Conſe-
uenzen der ältern Streitigkeiten bis zur äuſſerſten Spize,
ıcht die ſchon gewonnenen Reſultate zur klaren Ueberſicht
ıſammenzufaſſen, und ſcheint ſogar in einigen ſeiner Haupt-
rſcheinungen entſchiedener, als dieß je geſchah, den Stand-
unct der alterthümlichen Anſchauungsweiſe für das chriſtli-
he Dogma feſthalten zu wollen. Der eigenthümliche Cha-
acter, durch welchen ſich die zweite Periode von der erſten
nterſcheidet, gehört demnach erſt dem zweiten Zeitraum an.
r iſt mit Einem Worte in die Scholaſtik zu ſezen, mit wel-
jem Namen das die neue Form, in welcher das Dogma
ſcheint, beſtimmende Princip mit Recht bezeichnet wird.
s beſteht im Allgemeinen darin, daß der in der Entwicklung
s Dogma begriffene Geiſt von der Kirche zur Schule, vom
lauben zum Wiſſen, oder, wie wir gleichfalls, beſonders

im Hinblick auf das Syſtem des Scotus Erigena, ſagen können, vom Seyn zum Denken ſich fortbewegt. Wie Scotus Erigena dem abſtracten Seyn der platoniſchen Gottes-Idee, um den Begriff des Gottmenſchen für das chriſtliche Bewußtſeyn feſtzuſtellen, die vernünftige Natur als denkendes Subjekt unvermittelt gegenüberſtellt, ſo iſt die Scholaſtik, ihrer allgemeinſten Tendenz nach, das Streben des, ſeiner Aufgabe klarer ſich bewußt gewordenen, Geiſtes, Seyn und Denken zu vermitteln. Seyn und Denken treten in ihrem Unterſchied einander gegenüber, und die Scholaſtik iſt überhaupt das Bewußtſeyn dieſes Gegenſazes nach ſeinen verſchiedenen Beziehungen. Auch der bekannte ſcholaſtiſche Streit des Nominalismus und Realismus iſt nur eine Seite dieſes Gegenſazes, die rein philoſophiſche oder ontologiſche. In der Theologie iſt das Seyn das, dem denkenden Geiſt als Object des Denkens gegebene, Dogma, und das Denken iſt das, in den Inhalt deſſelben eindringende, Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes. Der allgemeinſte Inhalt des, dem denkenden Geiſt im Dogma gegebenen, Objects iſt das abſolute Seyn Gottes, und die Hauptaufgabe der Scholaſtik mußte daher ſeyn, die abſolute Tranſcendenz Gottes, über welche man bisher nicht hinwegzukommen vermochte, für das Bewußtſeyn dadurch aufzuheben, daß das Seyn Gottes begriffen, ſein Daſeyn bewieſen, und die Natur Gottes überhaupt dem denkenden Bewußtſeyn näher gebracht wurde. Dieſes Streben tritt in der Scholaſtik ſo allgemein und ſo entſchieden hervor, daß es nur aus der weſentlichen Tendenz, die die Scholaſtik überhaupt hatte, richtig begriffen werden kann. Soſehr allerdings der Platonismus des Scotus Erigena auch noch in die ſcholaſtiſche Periode herübergreift, ſo würde doch die Scholaſtik nicht ſeyn, was ſie ihrem Begriff nach iſt, wenn es ihr nicht auch, wie die folgende Entwicklung zeigen wird, gelungen wäre, jene Tranſcendenz zu durchbrechen, und den alten Standpunct des Gottesbewußtſeyns, wenigſtens im Allgemei-

nen, zu überwinden. In dieſem Ziele ihres Strebens hatte die Scholaſtik die höchſte ſpeculative Spize der allgemeinen Aufgabe, die ſie zu löſen ſuchte. Das abſtracte Seyn Gottes ſollte dadurch, daß es ein gedachtes wurde, durch das Denken ſeinen concreten Inhalt erhielt, ein concretes werden. Da jedoch die abſolute Tranſcendenz der Gottes-Idee auf em Standpunct des chriſtlichen Bewußtſeyns durch den gebenen Inhalt der chriſtlichen Offenbarung ſich von ſelbſt ufhob, da das chriſtliche Dogma, wie es ſich in ſeiner kirchchen Entwicklung geſtaltete, ſelbſt nichts anders iſt, als die kpoſition des Gottesbewußtſeyns, ſo war jenes abſtracte Seyn auf der andern Seite auch wieder ein ſehr concretes, ber als ſolches ein ſchlechthin und unmittelbar gegebenes, nd die allgemeine Aufgabe der Vermittlung des Seyns und Denkens erhielt, ſo betrachtet, den beſtimmteren Sinn, den inhalt des chriſtlichen Dogma, wie er als ein thatſächlich egebener nur Gegenſtand des Glaubens ſeyn konnte, um n ſeiner Unmittelbarkeit zu entheben, zum Object des Denms zu machen, und in das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes ufzunehmen. Die große Frage, wie ſich Glauben und Wiſn zu einander verhalten, ob und wie weit dieſer Gegenſaz ch ausgleichen und verſöhnen läßt, wurde in ihrer höhern nd umfaſſenderen Bedeutung erſt durch die Scholaſtik zur prache gebracht. Keine andere Frage hatte, beſonders in er erſten Periode der Scholaſtik, ein ſo großes und allgeeines Intereſſe. Mit Recht wird ſie daher als beſonders aracteriſtiſch für die Richtung der ſcholaſtiſchen Periode beachtet, und da die Methode, deren man ſich zur Unterſuung dieſer Frage bediente, jene in den biſchöflichen und öſterlichen Schulen des karolingiſchen Zeitalters gepflegte nd erſtarkte Dialektik war, welche hauptſächlich dazu mitirkte, daß aus dieſen Schulen die höhern Lehranſtalten herrgingen, auf welchen die Theologie ſelbſt zur Univerſitätsiſſenſchaft wurde, ſo ergibt ſich hieraus, in welchem Sinne

die Scholastik auch als der Fortgang von der Kirche zur Schule bezeichnet werden kann. Hatten die Patres der Kirche das Dogma erzeugt und ins Leben gerufen, so war es nun die Aufgabe der auf sie folgenden Magistri und Doctores, es zum Gegenstand der dialektischen Behandlung und eben damit des begreifenden Denkens zu machen.

Hiemit ist schon angedeutet, wie der Uebergang zur Scholastik und die ganze Erscheinung des Geistes, die sich in ihr darstellt, durch den Entwicklungsgang des Dogma selbst bedingt war. Das Dogma hatte sich in einer Reihe von Jahrhunderten seinem positiven Inhalt nach in sich abgeschlossen und in seiner äusseren Objectivität dem Bewußtseyn des Geistes gegenüber gestellt. Je mehr es zu einer festen objectiven, den Geist bindenden und beschränkenden, Macht geworden war, je mehr es auf der einen Seite einen unbedingten Glauben verlangte, während es auf der andern doch zugleich in dem Glauben an seinen Inhalt ein freies inneres Interesse in Anspruch nahm, desto natürlicher war es, daß der Geist auch wieder seine Freiheit gegen das Dogma geltend machte, und da an seinem materiellen Inhalt nichts zu ändern war, wenigstens eine Form zu finden sich bemühte, in welcher er sich mit demselben befreunden und es zur Einheit mit seinem Selbstbewußtseyn verknüpfen konnte. Diese formelle, die absolute Wahrheit des Dogma vorausseзende, aber unter dieser Voraussezung nur um so mehr auf das Begreifen des Dogma gerichtete Thätigkeit des Geistes ist der wesentliche Character, welcher die scholastische Periode von der ältern unterscheidet, in welcher es vor allem um die materielle Producirung des Dogma und seine orthodoxe Feststellung gegen alle von dem wahren Glauben abweichenden Häresen zu thun war. Es ist in lezter Beziehung der Unterschied des religiösen und philosophischen Interesses, das diese verschiedenen Richtungen bestimmte. Alle Bewegungen des Dogma in der ältern Periode lassen sich auf das religiöse Interesse als das bewegende

p zurückführen. Erwägt man, welchen Gang das Dogma
aus welchem Anlaß die verſchiedenen dogmatiſchen
igkeiten entſtunden, wie die eine Streitigkeit eine andere
ich zog, und zu welchem Reſultat jede zulezt führen
, es war immer wieder das religiöſe Intereſſe, das
ieſe, bald jene Beſtimmung zu erfordern ſchien, und
utheil, welchen das philoſophiſche Denken an dem Ent-
igsgange des Dogma nahm, beſtund nur darin, daß
ligiöſe Princip nicht ruhen zu können ſchien, bis es
ihm enthaltenen Conſequenzen erſchöpft hatte. In der
tiſchen Periode dagegen war es das Intereſſe des Den-
m Dogma, das ſich, wenn auch nicht über das reli-
Intereſſe, doch demſelben zur Seite ſtellte. Das Den-
ar jezt ſelbſt zu einer das ganze Zeitalter bewegenden
geworden, in dem allgemeinen Bewußtſeyn der Zeit
ſich die Ueberzeugung aus, daß es ſowohl in dem
ſſe des Glaubens ſelbſt liege, nicht blos bei ſeinem
nen Inhalt ſtehen zu bleiben, als auch an ſich eine
liche und unabweisbare Aufgabe des denkenden Geiſtes
e inneren Gründe des kirchlich überlieferten Dogma zu
hen, ſeinen Inhalt ſo viel möglich zu begreifen und
Glauben zum vernünftigen Wiſſen fortzuſchreiten. Die-
mal erwachte Trieb that ſich gleich im erſten Beginn
olaſtiſchen Periode in ſeiner vollen friſchen Lebendig-
nd, die bedeutendſten Scholaſtiker der erſten Zeit hat-
wie ihre Schriften deutlich genug beweiſen, die Frage
das Verhältniß des Glaubens und Wiſſens, als die
Aufgabe der Zeit, mit dem klaren Bewußtſeyn ihrer
gkeit aufgefaßt, und je freier und ungebundener an-
noch dieſe neue Bewegung war, indem es zunächſt
nicht die Aufſtellung eines im Ganzen durchgeführten
ns galt, ſondern nur den factiſchen Beweis, daß der
t des Glaubens dem vernünftigen Wiſſen nicht abſolut
offen ſey, mit deſto größerer Energie warf ſich die

dialectiſche Speculation auf einzelne, durch ihre gehe
volle Tiefe den Scharfſinn nur um ſo mehr reizende
men, um ſich an ihnen mit ihrer jugendlichen Kraft
ſuchen [1]). Wenn auch im weitern Verlauf der Sch

---

1) Man denke hier an die bekannten, von Anſelm und
über das Verhältniß des *credere* und *intelligere* aufg
Grundſäze, und die in Folge derſelben gemachten B
chriſtliche Dogmen, wie von der Satisfaction, der T
auf rationellem Wege zu demonſtriren, *rationabili r*
tate intelligere, esse oportere omnia illa, qua
fides catholica de Christo credere praecipit, wie
ſich ausdrückt Cur Deus homo I, 25. Beſonders
ſprach dieſer Trieb des erwachenden Selbſtbewußtſey
auch in den beiden Victorinern Hugo und Richard aus.
den erſtern vgl. man Liebner, Hugo von St. Victor
theologiſchen Richtungen ſeiner Zeit. 1832. S. 64. 173
ſpricht De sacramentis L. I. P. X. c. 4. von *tres*
promotionis fidei, quibus fides crescens ad per
contendit: primus per pietatem eligere, secund
rationem approbare, tertius per veritatem appreh
Daher gibt es drei Klaſſen von Glaubenden: *in prim*
pietas facit electionem, in secundis ratio adjun
probationem, in tertiis puritas intelligentiae app
dit certitudinem. Noch ſtärkere Aeuſſerungen dieſer
den ſich bei Richard von St. Victor. Er beginnt ſeine
De trinitate I, 1. mit dem Vorhaben, *ad sublimium*
tiam mentis sagacitate ascendere. — *Ad aeternor*
titiam modo ratiocinando modo credendo assur
Nam quaedam ex his, quae credere jubemur, non
supra rationem, verum etiam contra humanam ra
esse videntur, nisi profunda et subtilissima inda
discutiantur, vel potius divina revelatione manife
(wenn es nicht entweder durch die Vernunft erforſcht
durch Offenbarung manifeſtirt wird; auch in dem lezte
wäre es wenigſtens ein Wiſſen aus Offenbarung, ohn
ſei daſſelbe, was Hugo die *puritas intelligentiae*

nachdem man das Dogma ſyſtematiſch zu bearbeiten angefangen hatte, von der allgemeinen Aufgabe in der Form, in welcher man ſie zuerſt aufgefaßt hatte, nicht mehr ebenſo abſichtlich und ausdrücklich die Rede iſt, die Aufgabe ſelbſt blieb ſtets dieſelbe, und die ganze Methode der Behandlung des Dogma beruhte weſentlich auf ihr. Indem man bei dem einzelnen Puncte des Dogma nach allen Für und Wider fragte, und nur durch die ganze Reihe der Gründe und Gegengründe zur lezten Entſcheidung hindurchgelangen zu können glaubte [2]), wurde ebendadurch das Dogma nach

---

In horum itaque cognitione vel assertione magis innitli solemus fide, quam ratiocinatione, auctoritate potius quam argumentatione, juxta illud prophetae: nisi credideritis non intelligetis. Sed et hoc in his verbis diligenter attendendum videtur, quia horum quidem intelligentia hac nobis auctoritate non generaliter sed conditionaliter neganda proponitur, cum dicitur: nisi credideritis non intelligetis (der Glaube iſt zwar die nothwendige Vorausſezung des Wiſſens, aber unter Vorausſezung des Glaubens iſt auch das Wiſſen möglich). *Non ergo debent exercitatos sensus habentes de talium intelligentia comparanda desperare, dum tamen se sentiant firmos in fide, et per omnia probatae constantiae in fidei suae assertione.* Vgl. III, 1. V, 1. *Studeamus nunc*, ſagt Richard in der leztern Stelle, *in his, sicut in aliis ante jam dictis, ut quod tenemus ex fide, detur nobis ratione apprehendere et demonstrativae certitudinis attestatione firmare.* — C. 2.: *Sed ne haec, quam proposuimus, ratio alicui forte probabilis magis, quam necessaria videatur, hoc ipsum, quod dicimus, altiori adhuc ratione investigetur.* Richard betrachtet die ganze Unterſuchung über die Trinität, die ſeine Schrift enthält, als eine rationelle Begründung und Entwicklung dieſer Lehre.

2) Am reinſten und einfachſten erſcheint dieſe, bei den Scholaſtikern gewöhnliche, Methode in der theologiſchen Summe des

allen Seiten hin, auf welchen es irgend einen Anknüp
punct darbieten konnte, für das denkende Bewußtſeyn z
gelegt, und es ſollte für die **fides quaerens intell**
wenigſtens nicht eher ſeine Geltung haben, als bis ma
in Beziehung auf daſſelbe möglichen **rationes** ſich vorge
und alle Momente gegen einander abgewogen hätte.
matiſche Werke, wie die theologiſchen Summen der S
ſtiker und die großen Commentare über die Sentenze
welchen dieſe Methode der Unterſuchung durch das ganz
ſtem der Dogmatik hindurchgeführt iſt, zeugen ſchon da
von einer ungemeinen Kraft des Denkens, und man ſieh
ſobald man in dieſes Gebiet eintritt, auf einen ungleic
hern Standpunct erhoben: die ganze Auffaſſung iſt al
ter, und die Schärfe des Denkens, welcher es um den
griff der Sache ſelbſt zu thun iſt, dringt in alles, wa
theilen und trennen, unterſcheiden und auseinanderhalte
ein. Man hat der Scholaſtik oft genug das endloſe
rinth ihrer **quaestiones** und **distinctiones** zum Vorwu
macht; und wer wollte läugnen, daß, wo ſo unendlic
gefragt wurde, auch ſehr oft höchſt überflüſſig und ung
gefragt wurde, aber dieſes ſich immer wiederholende F
und Unterſcheiden iſt die Präciſion des dialectiſchen Ve
des, welcher in den innern Begriff der Sache eind

Thomas von Aquino. Auf die aufgeſtellte *quaestio*, m
utrum ihrer einzelnen Artikel, folgt zuerſt das *videtur*
non des zweifelnden Verſtandes mit ſeinen *praeterea.*
ſen Argumenten wird ſodann das *contra* des Glauber
gegengeſtellt, worauf die ſo viel möglich vermittelnde r
sio den Mittelpunct jedes Artikels bildet, indem auch f
nicht das Lezte iſt, ſondern nun erſt noch die zuerſt au
ten Gegengründe nach ihren einzelnen Momenten *ad*
mum etc. betrachtet werden. Dieſer Proceß wiederh
in derſelben Form durch die ganze lange Reihe der *qu*
nes und *articuli* der Summe des Thomas.

will: es iſt der der Macht des Denkens ſich bewußt gewordene Geiſt, welcher mit aller Anſtrengung ſich beſtrebt, den überſchwenglichen Inhalt der Dogmen aus ſeinem tranſcendenten Jenſeits in die concrete Wirklichkeit, in welcher alles nur in beſtimmten Unterſchieden exiſtirt, in die immanente Gegenwart des Selbſtbewußtſeyns herüberzunehmen. In enem Zuſammenhang ſteht mit dieſer Form des Bewußtſeyns es Geiſtes in der ſcholaſtiſchen Periode die hohe Bedeutung, welche die ariſtoteliſche Philoſophie in ihr gewann. Ariſtoeles, der Lehrer der Kategorien, galt den Scholaſtikern vorugsweiſe als der Philoſoph, und die aus ſeinen philoſophiſchen Schriften genommenen Säze wurden als die leitenden Grundſäze für das methodiſche philoſophiſche Denken betrachet. Auch dieſe, für die Scholaſtik gleichfalls ſo characteriſtiſche, Erſcheinung, die überwiegende und unbedingte Herrſchaft, zu welcher die ariſtoteliſche Philoſophie in der ſcholaſtiſchen Periode gelangte, läßt ſich nur aus dem ganzen Character derſelben erklären. Wie die ariſtoteliſche Philoſophie ſchon in der älteren Zeit da und dort höchſt bedeutungsvoll hervortrat, wo es beſonders darauf anzukommen ſchien, im Gegenſaz gegen die Tranſcendenz des Dogma das begreifende Denken und Unterſchiede geltend zu machen, von welchen man nicht abſtrahiren konnte, ohne ſich aus der concreten Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns in eine demſelben völlig fremde Welt heraus zu verſezen, ſo iſt das hohe Anſehen, das dieſelbe Philoſophie nunmehr in ſo weitem Umfang gewann, nur als ein Beweis davon anzuſehen, daß der ganze Geiſt der Zeit in eine Form des Bewußtſeyns einging, welche jezt erſt zu ihrem vollen Rechte kam, und die Scholaſtik im Ganzen auf einen Standpunct ſich ſtellte, auf welchem man ſich nicht mehr mit der, allen Unterſchied der Begriffe aufhebenden, Unbeſtimmtheit der abſtracten Idee begnügen zu können glaubte, ſondern nur durch die Beſtimmtheit des Begriffs, das concrete, an die Kategorien des logiſchen Verſtandes ſich

haltende, Denken ſich befriedigt ſah. In allen hie
gehobenen Beziehungen darf unſtreitig die Scholaſti
ſehr großer Fortſchritt des wiſſenden und denkende
angeſehen werden: es iſt der entſchiedene Fortſch
Glauben zum Wiſſen, von der abſtracten Idee zum
Begriff, welcher in ihr geſchehen iſt. Allein es
überſehen werden, daß alles dieß nur die eine
Sache iſt, und die Scholaſtik ihre größte Eigenth
eben darin hat, daß dieſer einen Seite eine ande
überſteht, welche, im völligen Widerſpruch mit ih
radezu wieder aufzuheben ſcheint. Wie die Scholaſ
ſie das kirchliche Dogma zu ihrer abſoluten Vor
machte, aus dem dadurch beſtimmten Gegenſaz d
bens und Wiſſens nie herauskommen konnte, ſo
überhaupt immer innerhalb einer dualiſtiſchen Betr
weiſe ſtehen, die ſie nie zu überwinden vermochte,
welcher ſie zulezt nothwendig ihrem völligen Zerfall
gehen mußte. Während ſie auf der einen Seite
Kraft aufbot, um das Dogma zu begreifen, es
Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes zu durchdringen, un
Syſtem des vernünftigen Wiſſens umzuſchaffen, d
auf der andern Seite alle ihre dialektiſchen Argum
Syllogismen doch nur dazu, um mit dieſem gro
allen Seiten herbeigeſchafften, Material um ſo g
und kunſtreicher jenes Gebäude einer tranſcendent
phyſik aufzuführen, deren Gedanke mit dem Namen
laſtik unzertrennlich verbunden iſt, und der feſte
concreten Wirklichkeit, auf welchem ſie mit ſo kühne
vertrauen auftrat, ſollte ihr nur die Brücke zu ei
ſinnlichen Region ſeyn, in welcher, als der allein
ziellen Wahrheit, ſie ſich nicht feſtſezen konnte, o
damit die Vorausſezung, von welcher aus ſie zu ih
war, als eine völlig nichtige aufzuheben. Je größe
war, welche die Scholaſtik in ihrer transcendenten

ischen dem endlichen Subject und dem absoluten Jen-
r übersinnlichen Welt befestigte, desto unzulänglicher
is ganze dialectische Verfahren erscheinen, durch wel-
: endliche Vernunft zur übersinnlichen Welt sich erhe-
llte. Diese Incongruenz der endlichen Vernunft mit
ervernünftigen Object des Denkens ist es hauptsäch-
odurch die Scholastik ihren dualistischen Character er-
Vernunft steht gegen Vernunft, und indem die auf ihre
keit verwiesene Vernunft an der Wahrheit und Rea-
res vernünftigen Denkens irre werden muß, kann sie
gleich nicht umhin, die ihr gesezte Schranke zu über-
i, und in die Regionen der übersinnlichen Welt hin-
hweisen, woraus jene subjective Willkür entsteht, die
holastik das bekannte Gepräge ihres Dogmatismus
t [3]).

is Interesse des Denkens am Dogma ist das consti-
Element der Scholastik; das dem Dogma gegenüber
nde Selbstbewußtseyn des Geistes will das Dogma
begreifen, aber dieses Denken ist ferner, was ein wei-
oment zur Entwicklung des Begriffs der Scholastik
) ein wissenschaftliches, und zwar nicht blos sofern die
tik den Glauben zum Wissen zu erheben suchte, son-
uptsächlich aus dem Grunde, weil sie sich die Auf-
zte, den ganzen Inhalt des Dogma zur Einheit eines
ch verbundenen Ganzen, zu einem in sich geschlossenen
zu gestalten. Wie jenes erste Element, das das ei-
e Princip der Scholastik ist, ihr Anfang selbst war, so
:lte sich diese weitere Aufgabe erst im Verlauf der Scho-
Eine neue Epoche nicht blos in der Geschichte der
stik, sondern, wie mit Recht gesagt werden darf, in
schichte der Theologie überhaupt, bezeichnen in dieser

---

an vgl. über diese Seite der Scholastik besonders meine
esch. der Lehre von der Versöhnung S. 142 f.

Hinſicht die berühmten Sentenzen des Petrus Lombar[dus]. Seitdem er den erſten Entwurf zu einer das Ganze u[m]faſſenden Behandlung gemacht hatte, konnten die einzelnen Dogmen nicht mehr, wie bisher beinahe durchaus geſchehen war, jedes nur für ſich und getrennt von den übrigen, ohne Rückſicht auf den Zuſammenhang des Ganzen behandelt werden, und je größer und allgemeiner das Intereſſe war, mit welchem man ſeinem Vorgang folgte, und ſein Lehrbuch zur Grundlage jeder neuen Darſtellung des dogmatiſchen Syſtems machte, deſto deutlicher iſt hieraus zu ſehen, wie eine an ſich ſchon in der ganzen Tendenz des Zeitalters liegende wiſſenſchaftliche Aufgabe von dem Meiſter der Sentenzen nur ausgeſprochen und zur Ausführung gebracht worden iſt. Es iſt dieß diejenige Seite der Scholaſtik, auf welcher ſich uns, wie ſchon zu ihrer Characteriſtik hervorgehoben worden iſt, daß ſie der Fortgang von der Kirche zur Schule ſey, am klarſten vor Augen ſtellt. Eine eigene ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft war die Theologie bis auf jene Zeit im Grunde noch nicht. Selbſt die bedeutendſten Lehrer der erſten ſcholaſtiſchen Periode, ein Lanfrank und Berengar, welche ſchon an der Schwelle der Scholaſtik ſtehen, ein Anſelm von Canterbury, ein Roſcelin und Abälard, ein Hugo und Richard von St. Victor, waren noch keine Theologen, wie die der bald darauf folgenden Zeit. Der Uebergang zur eigentlichen Theologie wurde erſt dadurch gemacht, daß die zum Weſen der Scholaſtik gehörende dialektiſche Behandlung des Dogma nun in dem Umfang und mit der methodiſchen ſyſtematiſchen Conſequenz durchgeführt wurde, wie wir dieß in den Sentenzen des Petrus Lombardus vor uns ſehen, und da um dieſelbe Zeit Paris, die Mutter und Muſterſchule aller andern Univerſitäten nicht nur zur groſſen ſcholaſtiſchen Univerſität, ſondern auch ganz beſonders zum Hauptſiz der neuen ſcholaſtiſchen Theologie ſich zu geſtalten angefangen hatte, ſo erhellt hieraus, in welchem engen Zuſammenhang beides ſtund, die ſyſtematiſche Behand-

ung des Dogma, und die Fortbildung der Theologie zur Universitäts-Wissenschaft [4]). In dem Schooße der Kirche bildete sich eine Schule, deren Lehrer, die seitdem unter diesem Namen auftretenden **Magistri** und **Doctores**, es sich zur besondern Aufgabe machen mußten, das Dogma nach seinem ganzen äussern und innern Zusammenhang als wissenschaftliche Theologie zur Wissenschaft auszubilden. Daß diese Gestaltung des Dogma zu einem systematischen Ganzen nicht blos eine formale Veränderung war, die mit dem Dogma erfolgte, daß sie aus einer bestimmten Idee hervorging, aus demselben Princip, das der Scholastik überhaupt in ihrem Fortschritt vom Glauben zum Wissen zu Grunde lag, zeigt schon die Anlage der Sentenzen des Petrus Lombardus. Indem das erste der vier Bücher von dem dreieinigen Gott, das zweite von der Weltschöpfung, den Engeln, dem Menschen vor und nach dem Fall, das dritte von der Menschwerdung Gottes, der Person Christi, der Erlösung, den drei theologischen und den vier Cardinaltugenden u. s. w., das vierte von den Sacramenten und dem endlichen Zustande des Menschen in der künftigen Welt handelt, blickt hier nicht undeutlich eine höchste, alles sich unterordnende Idee hervor, durch welche die Hauptmomente des dogmatischen Bewußtseyns zur Einheit verbunden werden. Doch setzt Petrus Lombardus den

4) Das Interesse und Bedürfniß der Universitätsstudien rief die Sentenzen hervor, wie der Magister in dem Prologus selbst bemerkt: *Fidem nostram — munitam ostendere, ac theologicarum inquisitionum abdita aperire, nec non et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiae nostrae notitiam tradere studuimus, non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere, eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stylo nos servire flagitantium, quas bigas in nobis agitat Christi charitas.* Von ähnlichen, an ihn selbst ergangenen, Aufforderungen spricht auch schon Abälard im Eingang zu seiner Introd.

abſoluten Zweck des göttlichen Proceſſes, deſſen Darſtellung der Gegenſtand des dogmatiſchen Syſtems iſt, nicht ſowohl in die objective Idee Gottes, als vielmehr in den Menſchen, das endliche Subject, das durch dieſen Proceß zur Theilnahme an Gott als dem höchſten Gut, zum Genuß deſſelben gelangen ſoll. Um ſo entſchiedener ſtellte ſich dagegen Thomas in ſeiner theologiſchen Summe auf den rein objectiven Standpunct der Idee Gottes. Gott wie er an ſich iſt, und wie er als das Princip und der Endzweck von allem betrachtet werden muß, iſt die bewegende Idee des Ganzen, und die Entwicklung dieſer Idee geht in den drei Theilen, in welche die Summe zerfällt, durch die drei Hauptmomente hindurch: 1) Gott als das an ſich vollkommenſte Weſen und der Schöpfer von allem, 2) der Menſch als Ebenbild Gottes, ſofern er als freies vernünftiges Weſen nach einem höchſten ſittlichen Zweck ſeines Handelns ſtrebt, oder auf Gott gerichtet iſt, und 3) Chriſtus als Gottmenſch und Erlöſer mit den zur Seligkeit führenden Mitteln der Gnade, den Sacramenten, und dem Ziel derſelben, dem unſterblichen Leben, zu welchem wir durch ihn in der Auferſtehung gelangen [5]). Gott und Menſch ſind alſo die beiden einander gegenüberſtehenden Subjecte, und das Vermittelnde zwiſchen beiden iſt Chriſtus.

5) P. I. qu. 2.: *Quia principalis intentio hujus sacrae doctrinae est, Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ad hujus doctrinae expositionem tendentes primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.* Der Menſch ſoll als vernünftige Creatur mit Gott Eins werden, er kann aber nur durch Chriſtus mit Gott Eins werden, in Chriſtus, als dem Gottmenſchen, bewegt ſich alſo Gott zu ſich ſelbſt zurück.

a aber Gott Anfang und Ende von allem iſt, da vor al-
n die vernünftige Creatur in ihm ſowohl ihr Princip als
ren Endzweck hat, von Gott alſo alles ausgeht, und zu ihm
es wieder zurückgeht, ſo kann der ganze hier ſich entwi-
lnde Proceß auch als die Selbſtbewegung Gottes betrach-
werden, es iſt das abſolute Weſen Gottes, das aus allen
lomenten dieſes Proceſſes erkannt werden ſoll, und die Idee
ottes ſteht als Princip an der Spitze des dogmatiſchen Sy-
ms, weil es an ſich zum Weſen Gottes gehört, ſowohl An-
ng als Ende zu ſeyn, und daher auch der Menſch und
hriſtus nur als die Momente der ſich realiſirenden abſolu-
n Idee zu nehmen ſind [6]). Die Idee Gottes, als Princip

---

6) Was Nitzſch, Syſtem der chr. Lehre, Ausg. 3. S. 100. ſagt: „So unvollſtändig und unebenmäßig das Werk der Sentenzen ſey, ſo laſſe ſich doch aus ihm die natürliche Ordnung chriſtlicher Lehren weit eher herausfinden, als aus der Summe des Thomas von Aquino, deren erſter Theil die Ontologie umfaſſe und dem zweiten das practiſche Chriſtenthum, dem dritten die hiſtoriſchen Lehren von Chriſto und dem kirchlichen Verhältniß vorbehalte", iſt ein Urtheil, das die flüchtigſte Vergleichung der beiden Werke widerlegt. Thomas ſelbſt ſagt in dem Prologus zu ſeiner, erſt nach dem Commentar über die Sentenzen geſchriebenen, Summe: *Propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea, quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque hujus doctrinae novitios* (die Studirenden, welchen dieſe theologiſchen Syſteme zunächſt vorgetragen wurden) *his, quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum, partim etiam, quia ea, quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non tractantur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi, partim quidem, quia eo-*

des Syſtems, iſt daher auch der Geſichtspunct bei de
ge, mit deren Unterſuchung ſich beſonders Thomas und
Scotus in der Einleitung zu ihren dogmatiſchen Sy
beſchäftigen, ob und wiefern Gott das Subject der Th
ſey? Gott iſt, behauptet Thomas, das Subject dieſe
ſenſchaft, weil alles, was zu ihr gehört, vom Stan
der Idee Gottes aus betrachtet wird, ſo daß Gott en
unmittelbar ihr Inhalt iſt oder mittelbar, ſofern alles
ſtens eine Beziehung zu ihm als Princip und Endzwe
Es erhelle dieß auch, ſagt Thomas, aus den Principi
ſer Wiſſenſchaft, denn die Principien ſeyen die Glaube
tikel, deren Inhalt Gott ſey: in den Principien der
ſchaft aber ſey die ganze Wiſſenſchaft an ſich enthalten
Zuſammenhang damit berührt Thomas die Frage üb
Verhältniß des Glaubens und Wiſſens und beſtimmt
ſo: da die Principien dieſer Wiſſenſchaft als Glauben
in ihrer infallibeln Wahrheit feſtſtehen, ſo ſey die Th
eine argumentative Wiſſenſchaft, nicht um ihre Princi
beweiſen, ſondern nur um aus ihnen zu argumentiren
wegen auch die natürliche Vernunft nicht die Aufgabe
könne, den Glauben zu beweiſen, ſondern nur, ihn al
halt der Theologie in ein helleres Licht zu ſezen 7)

---

rundem frequens repetitio et fastidium et confu generabat in animis auditorum. Thomas ſagt die nur mit vollem Recht, um den Unterſchied ſeiner Sum der damals gewöhnlichen Methode des Commentirens d tenzen zu bezeichnen, ſondern es iſt auch daraus zu ſeh er ſelbſt bei der Ausarbeitung ſeines Werkes mit den Bewußtſeyn ſeiner Aufgabe von der Idee eines wiſſen chen Syſtems ausging.

7) Qu. I. Art. 8.: *Utitur sacra doctrina etiam ratio mana, non quidem ad probandum fidem (quia tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum alia, quae traduntur in hac doctrina. Cum igit*

Vernunft ſteht daher nur in einem untergeordneten Verhältniß zur Offenbarung, der Quelle der Glaubens-Artikel. Wenn aber Thomas das Daſeyn Gottes ſelbſt erſt aus der Vernunft beweist, ſo macht auch die Vernunft wieder Anſpruch auf den Primat, und zum Princip des Syſtems kann die Idee Gottes nur dadurch werden, daß die Vernunft der Abſolutheit dieſer Idee ſich bewußt zu werden im Stande iſt. So ſehr ſchwanken die Scholaſtiker bei der Frage über die höchſten Principien immer zwiſchen zwei entgegengeſezten Standpuncten! Umfaſſender als Thomas hat Duns Scotus die Frage über Gott als das erſte Subject der Theologie unterſucht [8]). Seine Beantwortung dieſer Frage betrifft die drei Puncte: 1) den Unterſchied der Theologie an ſich und der Theologie in uns, 2) den Begriff des erſten Subjects, und 3) den Unterſchied, welcher in Anſehung der Theile der Theologie zu machen iſt. In Anſehung des erſten Puncts wird hervorgehoben, daß die Theologie nach dem Bewußtſeyn des erkennenden Subjects eine verſchiedene iſt, eine andere alſo im Selbſtbewußtſeyn Gottes und eine andere im endlichen Bewußtſeyn des Menſchen [9]). Beim zweiten Punct wird das erſte Subject als dasjenige beſtimmt, das an ſich, objectiv, alle Wahrheiten in ſich enthält, deren ſubjectives Bewußtſeyn die Theologie iſt, und der dritte Punct betrifft die weſentlichen Theile der Theologie, ſofern ſie ſowohl aus nothwendi-

---

tia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati.

8) Prolog. qu. 3: *utrum theologia sit de Deo tanquam de subjecto primo?* Opp. Lugd. 1639. T. V. P. I. S. 67 f.

9) A. a. O. S. 69.: *Theologia in se talis est cognitio, qualem natum est facere objectum theologicum in intellectu sibi proportionato, theologia vero in nobis talis est cognitio, qualem intellectus noster natus est habere de illo objecto.*

gen als zufälligen Wahrheiten beſteht. Nothwendig ſind alle Wahrheiten, welche das innere Verhältniß Gottes, als des dreieinigen, betreffen, zufällige ſind die, die ſich auf ein äuſſeres Verhältniß Gottes beziehen. Dieſem zufolge behauptet nun Duns Scotus, daß, was die Theologie an ſich und die nothwendigen Wahrheiten betrifft, das erſte Subject der Theologie nur Gott ſeyn kann [10]). Wollte man ſich aber Gott nur unter einem allgemeinen Begriff denken, als ein Weſen überhaupt, oder als unendliches, nothwendiges Weſen, ſo iſt dagegen zu ſagen, daß kein allgemeiner Begriff die ſpecifiſchen theologiſchen Wahrheiten enthält, die ſich auf die Mehrheit der Perſonen beziehen. Denn wenn es ſo wäre, ſo wäre, da die allgemeinen Begriffe und die aus ihnen unmittelbar abgeleiteten Säze natürlich ſind, die ganze Theologie als eine natürliche Wiſſenſchaft anzuſehen, und da die allgemeinen Begriffe nicht blos Gott auf natürliche Weiſe

10) Er beweist dieß durch die drei Gründe: 1. *ex ratione primi objecti: primum objectum continet virtualiter omnes veritates illius habitus* (des Bewußtſeyns), *cujus est primum objectum, sed nihil continet virtualiter omnes veritates theologicas nisi Deus.* 2. *Theologia est de his, quae sunt intellectui divino naturaliter cognita, ergo est de aliquo soli Deo naturaliter noto, sed solus Deus est sibi soli naturaliter notus.* 3. *In nulla scientia traditur ita distincta cognitio de aliquo alio, quod non est subjectum ejus primum, sicut traditur in illa, quae esset de illo, ut de subjecto ejus primo, quia in nulla scientia traditur ita distincta cognitio de non per se subjecto, sicut de per se ejus subjecto, tunc enim non esset ratio, quare illud subjectum esset magis subjectum ejus, quam aliud, igitur si Deus non sic hic subjectum, tunc non traditur ita distincta cognitio de Deo, sicut traderetur de eo in aliqua alia, in qua posset esse subjectum.*

bekannt ſind, ſo wäre auch die Theologie nicht blos Gott auf natürliche Weiſe bekannt. Ebenſo wenig kann Gott als Subject der Theologie nur nach einer äuſſern Beziehung gedacht werden, als Erlöſer, Weltregent, Haupt der Kirche u. ſ. w. Was aber unſere Theologie betrifft, ſo kann ihr erſtes Object nur ein uns bekanntes ſeyn, aus welchem die erſten Wahrheiten unmittelbar abgeleitet werden können. Dieß iſt der Begriff eines unendlichen Weſens, der vollkommenſte Begriff, welchen wir von dem an ſich erſten Subject haben können. Da jedoch unſere Theologie ſich auf dieſelben nothwendigen Wahrheiten bezieht, die die Theologie an ſich enthält, ſo kann auch unſere Theologie kein anderes Subject haben, als das erſte Subject der Theologie an ſich, nur ſteht es zu unſerm Bewußtſeyn in einem inadäquaten Verhältniß. Auch das erſte Subject der zufälligen Theologie kann nur Gott ſeyn, auf dieſelbe Weiſe, wie er es der nothwendigen iſt. Das Subject der Theologie iſt demnach Gott mit Einem Wort als das wahrhaft abſolute Subject, das abſolute Subject iſt er aber nur als der Dreieinige, und als der Dreieinige iſt er nicht Gegenſtand der natürlichen Erkenntniß. Deswegen gehört auch nach Duns Scotus an ſich zum Begriff der Theologie, daß ſie die Wiſſenſchaft übernatürlich geoffenbarter Wahrheiten iſt, und an der Spize ſeines theologiſchen Syſtems ſteht die Frage, ob für den Menſchen im gegenwärtigen Leben eine übernatürliche Offenbarung nothwendig ſey? [11]) Er ſieht hierin ſehr treffend den Streit der Philoſophen und Theologen. Die Philoſophen halten ſich an die Vollkommenheit der Natur und läugnen daher die übernatürliche Vollkommenheit, während dagegen die Theologen

11) Qu. 1.: *Utrum homini pro statu isto sit necessarium, aliquam doctrinam specialem supernaturaliter inspirari, ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus.*

Hinſicht die berühmten Sentenzen des Petrus Lombardus. Seitdem er den erſten Entwurf zu einer das Ganze umfaſſenden Behandlung gemacht hatte, konnten die einzelnen Dogmen nicht mehr, wie bisher beinahe durchaus geſchehen war, jedes nur für ſich und getrennt von den übrigen, ohne Rückſicht auf den Zuſammenhang des Ganzen behandelt werden, und je größer und allgemeiner das Intereſſe war, mit welchem man ſeinem Vorgang folgte, und ſein Lehrbuch zur Grundlage jeder neuen Darſtellung des dogmatiſchen Syſtems machte, deſto deutlicher iſt hieraus zu ſehen, wie eine an ſich ſchon in der ganzen Tendenz des Zeitalters liegende wiſſenſchaftliche Aufgabe von dem Meiſter der Sentenzen nur ausgeſprochen und zur Ausführung gebracht worden iſt. Es iſt dieß diejenige Seite der Scholaſtik, auf welcher ſich uns, was ſchon zu ihrer Characteriſtik hervorgehoben worden iſt, daß ſie der Fortgang von der Kirche zur Schule ſey, am klarſten vor Augen ſtellt. Eine eigene ſelbſtſtändige Wiſſenſchaft war die Theologie bis auf jene Zeit im Grunde noch nicht. Selbſt die bedeutendſten Lehrer der erſten ſcholaſtiſchen Periode, ein Lanfrank und Berengar, welche ſchon an der Schwelle der Scholaſtik ſtehen, ein Anſelm von Canterbury, ein Roſcellin und Abälard, ein Hugo und Richard von St. Victor, waren noch keine Theologen, wie die der bald darauf folgenden Zeit. Der Uebergang zur eigentlichen Theologie wurde erſt dadurch gemacht, daß die zum Weſen der Scholaſtik gehörende dialektiſche Behandlung des Dogma nun in dem Umfang und mit der methodiſchen ſyſtematiſchen Conſequenz durchgeführt wurde, wie wir dieß in den Sentenzen des Petrus Lombardus vor uns ſehen, und da um dieſelbe Zeit Paris, die Mutter und Muſterſchule aller andern Univerſitäten nicht nur zur groſſen ſcholaſtiſchen Univerſität, ſondern auch ganz beſonders zum Hauptſiz der neuen ſcholaſtiſchen Theologie ſich zu geſtalten angefangen hatte, ſo erhellt hieraus, in welchem engen Zuſammenhang beides ſtund, die ſyſtematiſche Behand-

ng des Dogma, und die Fortbildung der Theologie zur
niverſitäts-Wiſſenſchaft [1]). In dem Schooße der Kirche
ldete ſich eine Schule, deren Lehrer, die ſeitdem unter die-
n Namen auftretenden **Magistri** und **Doctores**, es ſich
r beſondern Aufgabe machen mußten, das Dogma nach ſei-
m ganzen äuſſern und innern Zuſammenhang als wiſſen-
aftliche Theologie zur Wiſſenſchaft auszubilden. Daß dieſe
ſtaltung des Dogma zu einem ſyſtematiſchen Ganzen nicht
s eine formale Veränderung war, die mit dem Dogma er-
gte, daß ſie aus einer beſtimmten Idee hervorging, aus
ſelben Princip, das der Scholaſtik überhaupt in ihrem
rtſchritt vom Glauben zum Wiſſen zu Grunde lag, zeigt
on die Anlage der Sentenzen des Petrus Lombardus. In-
n das erſte der vier Bücher von dem dreieinigen Gott, das
eite von der Weltſchöpfung, den Engeln, dem Menſchen vor
d nach dem Fall, das dritte von der Menſchwerdung Got-
, der Perſon Chriſti, der Erlöſung, den drei theologiſchen
d den vier Cardinaltugenden u. ſ. w., das vierte von den
acramenten und dem endlichen Zuſtande des Menſchen in
r künftigen Welt handelt, blickt hier nicht undeutlich eine
chſte, alles ſich unterordnende Idee hervor, durch welche
: Hauptmomente des dogmatiſchen Bewußtſeyns zur Ein-
it verbunden werden. Doch ſezt Petrus Lombardus den

---

1) Das Intereſſe und Bedürfniß der Univerſitätsſtudien rief die Sentenzen hervor, wie der Magiſter in dem Prologus ſelbſt bemerkt: *Fidem nostram — munitam ostendere, ac theologicarum inquisitionum abdita aperire, nec non et sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiae nostrae notitiam tradere studuimus, non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere, eorum in Christo laudabilibus studiis lingua ac stylo nos servire flagitantium, quas bigas in nobis agitat Christi charitas.* Von ähnlichen, an ihn ſelbſt ergangenen, Aufforderungen ſpricht auch ſchon Abälard im Eingang zu ſeiner Introd.

abſoluten Zweck des göttlichen Proceſſes, deſſen Darſtellung der Gegenſtand des dogmatiſchen Syſtems iſt, nicht ſowol in die objective Idee Gottes, als vielmehr in den Menſchen, das endliche Subject, das durch dieſen Proceß zur Theilnahme an Gott als dem höchſten Gut, zum Genuß deſſelben gelangen ſoll. Um ſo entſchiedener ſtellte ſich dagegen Thomas in ſeiner theologiſchen Summe auf den rein objectiven Standpunct der Idee Gottes. Gott wie er an ſich iſt, und wie er als das Princip und der Endzweck von allem betrachtet werden muß, iſt die bewegende Idee des Ganzen, und die Entwicklung dieſer Idee geht in den drei Theilen, in welche die Summe zerfällt, durch die drei Hauptmomente hindurch: 1) Gott als das an ſich vollkommenſte Weſen und der Schöpfer von allem, 2) der Menſch als Ebenbild Gottes, ſofern er als freies vernünftiges Weſen nach einem höchſten ſittlichen Zweck ſeines Handelns ſtrebt, oder auf Gott gerichtet iſt, und 3) Chriſtus als Gottmenſch und Erlöſer mit den zur Seligkeit führenden Mitteln der Gnade, den Sacramenten, und dem Ziel derſelben, dem unſterblichen Leben, zu welchem wir durch ihn in der Auferſtehung gelangen [5]). Gott und Menſch ſind alſo die beiden einander gegenüberſtehenden Subjecte, und das Vermittelnde zwiſchen beiden iſt Chriſtus.

5) P. I. qu. 2.: *Quia principalis intentio hujus sacrae doctrinae est, Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae, ad hujus doctrinae expositionem tendentes primo tractabimus de Deo, secundo de motu rationalis creaturae in Deum, tertio de Christo, qui secundum quod homo via est nobis tendendi in Deum.* Der Menſch ſoll als vernünftige Creatur mit Gott Eins werden, er kann aber nur durch Chriſtus mit Gott Eins werden, in Chriſtus, als dem Gottmenſchen, bewegt ſich alſo Gott zu ſich ſelbſt zurück.

a aber Gott Anfang und Ende von allem iſt, da vor al-
n die vernünftige Creatur in ihm ſowohl ihr Princip als
ren Endzweck hat, von Gott alſo alles ausgeht, und zu ihm
les wieder zurückgeht, ſo kann der ganze hier ſich entwi-
lnde Proceß auch als die Selbſtbewegung Gottes betrach-
t werden, es iſt das abſolute Weſen Gottes, das aus allen
lomenten dieſes Proceſſes erkannt werden ſoll, und die Idee
ottes ſteht als Princip an der Spitze des dogmatiſchen Sy-
ms, weil es an ſich zum Weſen Gottes gehört, ſowohl An-
ng als Ende zu ſeyn, und daher auch der Menſch und
hriſtus nur als die Momente der ſich realiſirenden abſolu-
n Idee zu nehmen ſind [6]). Die Idee Gottes, als Princip

---

6) Was Nitzſch, Syſtem der chr. Lehre, Ausg. 3. S. 100. ſagt: „So unvollſtändig und unebenmäßig das Werk der Sentenzen ſey, ſo laſſe ſich doch aus ihm die natürliche Ordnung chriſtlicher Lehren weit eher herausfinden, als aus der Summe des Thomas von Aquino, deren erſter Theil die Ontologie umfaſſe und dem zweiten das practiſche Chriſtenthum, dem dritten die hiſtoriſchen Lehren von Chriſto und dem kirchlichen Verhältniß vorbehalte", iſt ein Urtheil, das die flüchtigſte Vergleichung der beiden Werke widerlegt. Thomas ſelbſt ſagt in dem Prologus zu ſeiner, erſt nach dem Commentar über die Sentenzen geſchriebenen, Summe: *Propositum nostrae intentionis in hoc opere est, ea, quae ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere, secundum quod congruit ad eruditionem incipientium. Consideravimus namque hujus doctrinae novitios* (die Studirenden, welchen dieſe theologiſchen Syſteme zunächſt vorgetragen wurden) *his, quae a diversis conscripta sunt, plurimum impediri, partim quidem propter multiplicationem inutilium quaestionum, articulorum et argumentorum, partim etiam, quia ea, quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non tractantur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat occasio disputandi, partim quidem, quia eo-*

des Syſtems, iſt daher auch der Geſichtspunct bei der Frage, mit deren Unterſuchung ſich beſonders Thomas und Duns Scotus in der Einleitung zu ihren dogmatiſchen Syſtemen beſchäftigen, ob und wiefern Gott das Subject der Theologie ſey? Gott iſt, behauptet Thomas, das Subject dieſer Wiſſenſchaft, weil alles, was zu ihr gehört, vom Standpunct der Idee Gottes aus betrachtet wird, ſo daß Gott entweder unmittelbar ihr Inhalt iſt oder mittelbar, ſofern alles wenigſtens eine Beziehung zu ihm als Princip und Endzweck hat. Es erhelle dieß auch, ſagt Thomas, aus den Principien dieſer Wiſſenſchaft, denn die Principien ſeyen die Glaubens-Artikel, deren Inhalt Gott ſey: in den Principien der Wiſſenſchaft aber ſey die ganze Wiſſenſchaft an ſich enthalten. Im Zuſammenhang damit berührt Thomas die Frage über das Verhältniß des Glaubens und Wiſſens und beſtimmt daſſelbe ſo: da die Principien dieſer Wiſſenſchaft als Glaubensartikel in ihrer infallibeln Wahrheit feſtſtehen, ſo ſey die Theologie eine argumentative Wiſſenſchaft, nicht um ihre Principien zu beweiſen, ſondern nur um aus ihnen zu argumentiren, weßwegen auch die natürliche Vernunft nicht die Aufgabe haben könne, den Glauben zu beweiſen, ſondern nur, ihn als Inhalt der Theologie in ein helleres Licht zu ſezen [7]). Die

---

rundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum. Thomas ſagt dieß nicht nur mit vollem Recht, um den Unterſchied ſeiner Summe von der damals gewöhnlichen Methode des Commentirens der Sentenzen zu bezeichnen, ſondern es iſt auch daraus zu ſehen, daß er ſelbſt bei der Ausarbeitung ſeines Werkes mit dem klaren Bewußtſeyn ſeiner Aufgabe von der Idee eines wiſſenſchaftlichen Syſtems ausging.

7) Qu. I. Art. 8.: *Utitur sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina. Cum igitur gra-*

Vernunft ſteht daher nur in einem untergeordneten Verhältniß zur Offenbarung, der Quelle der Glaubens-Artikel. Wenn aber Thomas das Daſeyn Gottes ſelbſt erſt aus der Vernunft beweist, ſo macht auch die Vernunft wieder Anſpruch auf den Primat, und zum Princip des Syſtems kann die Idee Gottes nur dadurch werden, daß die Vernunft der Abſolutheit dieſer Idee ſich bewußt zu werden im Stande iſt. So ſehr ſchwanken die Scholaſtiker bei der Frage über die höchſten Principien immer zwiſchen zwei entgegengeſezten Standpuncten! Umfaſſender als Thomas hat Duns Scotus die Frage über Gott als das erſte Subject der Theologie unterſucht [8]). Seine Beantwortung dieſer Frage betrifft die drei Puncte: 1) den Unterſchied der Theologie an ſich und der Theologie in uns, 2) den Begriff des erſten Subjects, und 3) den Unterſchied, welcher in Anſehung der Theile der Theologie zu machen iſt. In Anſehung des erſten Puncts wird hervorgehoben, daß die Theologie nach dem Bewußtſeyn des erkennenden Subjects eine verſchiedene iſt, eine andere alſo im Selbſtbewußtſeyn Gottes und eine andere im endlichen Bewußtſeyn des Menſchen [9]). Beim zweiten Punct wird das erſte Subject als dasjenige beſtimmt, das an ſich, objectiv, alle Wahrheiten in ſich enthält, deren ſubjectives Bewußtſeyn die Theologie iſt, und der dritte Punct betrifft die weſentlichen Theile der Theologie, ſofern ſie ſowohl aus nothwendi-

---

tia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati.

8) Prolog. qu. 3: *utrum theologia sit de Deo tanquam de subjecto primo?* Opp. Lugd. 1639. T. V. P. I. S. 67 f.

9) A. a. O. S. 69.: *Theologia in se talis est cognitio, qualem natum est facere objectum theologicum in intellectu sibi proportionato, theologia vero in nobis talis est cognitio, qualem intellectus noster natus est habere de illo objecto.*

gen als zufälligen Wahrheiten beſteht. Nothwendig ſind alle Wahrheiten, welche das innere Verhältniß Gottes, als des dreieinigen, betreffen, zufällige ſind die, die ſich auf ein äuſſeres Verhältniß Gottes beziehen. Dieſem zufolge behauptet nun Duns Scotus, daß, was die Theologie an ſich und die nothwendigen Wahrheiten betrifft, das erſte Subject der Theologie nur Gott ſeyn kann [10]). Wollte man ſich aber Gott nur unter einem allgemeinen Begriff denken, als ein Weſen überhaupt, oder als unendliches, nothwendiges Weſen, ſo iſt dagegen zu ſagen, daß kein allgemeiner Begriff die ſpecifiſchen theologiſchen Wahrheiten enthält, die ſich auf die Mehrheit der Perſonen beziehen. Denn wenn es ſo wäre, ſo wäre, da die allgemeinen Begriffe und die aus ihnen unmittelbar abgeleiteten Säze natürlich ſind, die ganze Theologie als eine natürliche Wiſſenſchaft anzuſehen, und da die allgemeinen Begriffe nicht blos Gott auf natürliche Weiſe

10) Er beweist dieß durch die drei Gründe: 1. *ex ratione primi objecti: primum objectum continet virtualiter omnes veritates illius habitus* (des Bewußtſeyns), *cujus est primum objectum, sed nihil continet virtualiter omnes veritates theologicas nisi Deus.* 2. *Theologia est de his, quae sunt intellectui divino naturaliter cognita, ergo est de aliquo soli Deo naturaliter noto, sed solus Deus est sibi soli naturaliter notus.* 3. *In nulla scientia traditur ita distincta cognitio de aliquo alio, quod non est subjectum ejus primum, sicut traditur in illa, quae esset de illo, ut de subjecto ejus primo, quia in nulla scientia traditur ita distincta cognitio de non per se subjecto, sicut de per se ejus subjecto, tunc enim non esset ratio, quare illud subjectum esset magis subjectum ejus, quam aliud, igitur si Deus non sic hic subjectum, tunc non traditur ita distincta cognitio de Deo, sicut traderetur de eo in aliqua alia, in qua posset esse subjectum.*

ekannt ſind, ſo wäre auch die Theologie nicht blos Gott
uf natürliche Weiſe bekannt. Ebenſo wenig kann Gott als
ubject der Theologie nur nach einer äuſſern Beziehung ge-
ıcht werden, als Erlöſer, Weltregent, Haupt der Kirche
ſ. w. Was aber unſere Theologie betrifft, ſo kann ihr
ſtes Object nur ein uns bekanntes ſeyn, aus welchem die
ten Wahrheiten unmittelbar abgeleitet werden können. Dieß
der Begriff eines unendlichen Weſens, der vollkommenſte
:griff, welchen wir von dem an ſich erſten Subject haben
nnen. Da jedoch unſere Theologie ſich auf dieſelben noth-
ndigen Wahrheiten bezieht, die die Theologie an ſich ent-
lt, ſo kann auch unſere Theologie kein anderes Subject
ben, als das erſte Subject der Theologie an ſich, nur ſteht
zu unſerm Bewußtſeyn in einem inadäquaten Verhältniß.
uch das erſte Subject der zufälligen Theologie kann nur
ott ſeyn, auf dieſelbe Weiſe, wie er es der nothwendigen
. Das Subject der Theologie iſt demnach Gott mit Einem
ort als das wahrhaft abſolute Subject, das abſolute Sub-
t iſt er aber nur als der Dreieinige, und als der Dreiei-
ge iſt er nicht Gegenſtand der natürlichen Erkenntniß. Des-
egen gehört auch nach Duns Scotus an ſich zum Begriff
r Theologie, daß ſie die Wiſſenſchaft übernatürlich geof-
nbarter Wahrheiten iſt, und an der Spize ſeines theologi-
jen Syſtems ſteht die Frage, ob für den Menſchen im ge-
nwärtigen Leben eine übernatürliche Offenbarung nothwen-
g ſey? [11]) Er ſieht hierin ſehr treffend den Streit der
hiloſophen und Theologen. Die Philoſophen halten ſich an
e Vollkommenheit der Natur und läugnen daher die über-
türliche Vollkommenheit, während dagegen die Theologen

---

1) Qu. 1.: *Utrum homini pro statu isto sit necessarium, aliquam doctrinam spectalem supernaturaliter inspirari, ad quam non possit attingere lumine naturali intellectus.*

das Mangelhafte der Natur, und die Nothwendigkeit der Gnade und der übernatürlichen Vollkommenheit anerkennen. In der weitern Unterſuchung dieſer Frage ſtüzt Duns Scotus ſeine Behauptung der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung auf den Saz, daß jedes mit Bewußtſeyn handelnde Weſen eine klare Erkenntniß ſeines Endzwecks haben müſſe. Als ein mit Bewußtſeyn handelndes Weſen muß es nach ſeinem Endzweck ſtreben, und dieſer Endzweck muß ſein Handeln beſtimmen, die nothwendige Vorausſezung aber davon iſt, daß es ſeinen Endzweck kennt. Da nun aber der Menſch eine klare Erkenntniß ſeines Endzwecks und Endziels auf natürliche Weiſe nicht haben kann, ſo muß ihm hierüber eine übernatürliche Erkenntniß ertheilt werden. Den Beweis des erſtern Sazes gründet Duns Scotus hauptſächlich darauf, daß der Endzweck eines Weſens von uns nur aus ſolchen Acten deſſelben erkannt werden kann, welche klar zeigen, daß einer ſolchen Natur ein ſolcher Endzweck gemäß iſt. Da wir aber an unſerer Natur, wie ſie im gegenwärtigen Leben iſt, nichts wahrnehmen, woraus zu ſchließen wäre, daß die Anſchauung der abſoluten Subſtanzen (der **substantiae separatae**, d. h. der Dreieinigkeit) uns zukommt, ſo können wir auch nicht klar erkennen, daß dieſer Endzweck unſerer Natur zukommt. An der Idee der Dreieinigkeit hängt daher der ganze Beweis der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung [12]). Schließt nun aber die Theologie an ſich,

12) Vgl. S. 17.: *Cognitio substantiarum separatarum est nobilissima, quia est circa nobilissimum genus, ergo cognitio eorum, quae sunt propria eis, est maxime nobilis et necessaria — sed illa propria non possumus cognoscere ex puris naturalibus. — Non cognoscuntur talia cognitione propter quid, nisi cognoscuntur propria subjecta, quae subjecta includunt talia propter quid, sed propria subjecta eorum non sunt a nobis naturaliter cognoscibilia. Nec cognoscuntur illa propria eorum*

ihrem Begriff nach, eine geoffenbarte Lehre in ſich, und iſt
ſomit Gott als Subject der Theologie das abſolute Subject
nur ſofern er der Dreieinige iſt, ſo ſcheint ja ebendamit daſ-
elbe, was die Theologie zu einer abſoluten Wiſſenſchaft im
Sinne des Duns Scotus macht, ihr den Character der
Wiſſenſchaft wieder zu nehmen, indem ſie als Offenbarung
i lezter Beziehung nur auf dem Glauben, nicht auf dem
Wiſſen beruhen kann, und es würde daher auch die obige
Behauptung, daß die Scholaſtik der Fortſchritt der Theolo-
ie zur Wiſſenſchaft ſey, nur von dem Formellen des Sy-
tems gelten können. Es iſt dieß allerdings, wenn wir auf
ie Principien ſehen, von welchen die Scholaſtik ausgeht,
er wahre Stand der Sache, ſowohl bei Thomas, als bei
Duns Scotus, allein die wirkliche Ausführung des Syſtems
er ſcholaſtiſchen Theologie zeigt wenigſtens bei den genann-
n Scholaſtikern, welche als die Hauptrepräſentanten der
Scholaſtik hier allein in Betracht kommen können, deutlich
enug, wie oft und wie bedeutend von ihnen ſelbſt die ge-
ogte Schranke wieder durchbrochen wird, indem ſie die Idee
es dreieinigen Gottes ſelbſt ſo viel möglich rationell aufzu-
aſſen ſuchen, und ſie überhaupt der abſoluten Idee Gottes
uf eine Weiſe unterordnen, bei welcher ihr übernatürlicher
Character ſehr zurücktritt. Die ſpeculative Idee Gottes iſt
daher bei Thomas und Duns Scotus ſoſehr das, das ganze
Syſtem beherrſchende und beſtimmende, Princip, daß es nur
aus dieſer Idee richtig begriffen werden kann, und nur von
dieſem Geſichtspunct aus kann die merkwürdigſte Erſcheinung

---

demonstratione quia, videlicet ex effectibus — quod apparet ex proprietatibus primae substantiae immaterialis in se. Proprietas enim naturae ejus est, quod sit communicabilis tribus, sed effectus non ostendunt istam proprietatem, quia non sunt ab ipso, in quantum trinus.

der ſcholaſtiſchen Theologie nach ihrer wahren Bedeutung ge
würdigt werden, die Differenz, welche ſelbſt wieder zwiſchen
den beiden Syſtemen des Thomas und Duns Scotus ſtatt
findet. Sie hat, wie ſich zeigen wird, ihre tiefſte Wurzel in
der Verſchiedenheit des Standpuncts, von welchem aus ſie
die Idee Gottes betrachten, obgleich ſie ſich über Gott, als
das erſte Subject der Theologie, in der Hauptſache auf die
ſelbe Weiſe erklären.

Je höher die Stufe iſt, auf welche ſich das wiſſenſchaft
liche Denken erhebt, deſto entſchiedener muß es die gegebene
Gegenſäze zu überwinden ſuchen. Ein Denken, für welches
der Gegenſaz des Glaubens und Wiſſens ein abſoluter iſt,
kann ſich nie zum Abſoluten erheben. Auch in der Scholaſ
tik regte ſich daher mit Recht der Drang, dieſen Gegenſaz
ſowohl in ſeinem Princip, als in der, der ganzen Entwick
lung des Syſtems zu Grunde liegenden, Idee des abſoluten
Subjects aufzuheben. Auf dem Standpunct des chriſtlichen
Bewußtſeyns muß ſich aber das wiſſenſchaftliche Denken be
ſonders auch gegen die Gegenſäze richten, welche ſich auf
das Verhältniß des Menſchen, als des endlichen Subjects,
zu Gott, als dem Abſoluten, beziehen. Es iſt dieß eigent
lich nur die praktiſche Seite deſſelben Gegenſazes in ihrem
Unterſchied von jener theoretiſchen. Sind Gott und Menſch
in der Idee des Gottmenſchen an ſich Eins und verſöhnt,
ſo muß ſich dieſe an ſich ſeyende Einheit auch für das con
crete Bewußtſeyn verwirklichen, und es iſt die Aufgabe des
dogmatiſchen Syſtems, die Möglichkeit dieſer Verwirklichung
nachzuweiſen. Kann der Inhalt des Dogma in ſeiner ſyſte
matiſchen Geſtaltung nur als ein, durch verſchiedene Mo
mente ſich bewegender, Proceß betrachtet werden, ſo muß
ſich der chriſtliche Character ganz beſonders auf der Seite
beurkunden, auf welcher der Unterſchied zur Einheit aufge
hoben werden ſoll. Was das Syſtem des Scotus Erigena
am meiſten vom Platonismus unterſcheidet, daß es die Ge

heit des Seyenden nicht blos aus Gott hervorgehen, n auch in Gott zurückkehren läßt, und auf dieſe leztere das größte Gewicht legt, kann uns ſchon als Typus es andere Syſtem des chriſtlichen Dogma gelten; es ebes erſt auf dieſer aus dem Unterſchied zur Einheit enden Seite ſich in ſeiner, dem chriſtlichen Bewußt- tſprechenden, Einheit abſchließen. Es darf mit Recht ieß als ein weiteres Moment des Fortſchritts der ſtik zur Wiſſenſchaft hervorgehoben werden, daß ſie ſer Seite beſonders das Syſtem des chriſtlichen Dog- zubilden beſtrebt war. Alles, was Chriſtus für uns, homas ſich ausdrückt, zur **via tendendi in Deum** wohin insbeſondere die, von den Scholaſtikern mit ier Ausführlichkeit und Genauigkeit behandelte, Lehre n Sacramenten gehört, und ſodann was die Errei- des endlichen Ziels ſelbſt betrifft, die Lehre von der m Seligkeit, dieſer ganze Haupttheil des chriſtlichen , iſt erſt von den Scholaſtikern in das höhere dog- e Bewußtſeyn aufgenommen worden, und wenn ſie ige Seligkeit ſelbſt nur in die Anſchauung, oder den Gottes ſezen zu können glaubten, und dieſen höchſten ck des menſchlichen Daſeyns als die von Anfang an nde, abſolute Beſtimmung des Menſchen betrachteten, ieraus deutlich zu ſehen, wie ſich ihnen, auf dieſem wenigſtens, das endliche Subject zur Unendlichkeit Weſens erheben ſollte. Da hievon noch an einem Orte die Rede ſeyn wird, ſo genügt hier dieſe An- g, und es iſt hier zur Characteriſtik der ſcholaſtiſchen gie nur noch darauf aufmerkſam zu machen, daß un- nſelben Geſichtspunct auch die myſtiſche Seite der ſtik, als eine gleichfalls characteriſtiſche Erſcheinung Periode, zu ſtellen iſt. Die Myſtik erſcheint zwar ſt als der gerade Gegenſaz der ſcholaſtiſchen Dialektik ls eine Reaction gegen den leeren, das Gefühl nicht

befriedigenden, Formalismus derſelben, aber beide treffen auch wieder in Einem Puncte zuſammen. Wie die dialektiſchen Syſteme der Scholaſtiker das endliche Subject am Ende ſeines Weges durch Anſchauung und Genuß zur unmittelbaren Vereinigung mit dem Abſoluten gelangen ließen, ſo ſezte die Myſtik dieſe Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen nicht in das Jenſeits des künftigen Lebens, ſondern das Dieſſeits des gegenwärtigen, indem ſie dem endlichen Subject an ſich das Vermögen zuſchrieb, durch die unendliche Vertiefung in ſich ſelbſt ſich mit dem Abſoluten zu vereinigen. Auf der andern Seite aber ſtellte ſich die Myſtik in ihren **specula animae, itineraria mentis ad Deum, gradus contemplationis** u. ſ. w. ſelbſt wieder die Aufgabe, dieſen innern Proceß des durch Vertiefung in ſich ſelbſt in das abſolute Weſen Gottes ſich verſenkenden und zur innigſten und ſeligſten Einheit mit ihm zuſammengehenden, Gemüths nach ſeinen verſchiedenen Momenten in ſeiner Stufenfolge dialektiſch zu entwickeln. Die Unendlichkeit der Subjectivität, welche der dialektiſchen Scholaſtik, wenigſtens am Ende des Weges, welchen ſie in ihren dogmatiſchen Syſtemen durchlief, aufzugehen begann, iſt der Grundgedanke, in welchem die Myſtik lebt, und in welchem ſie ſelbſt wieder eine tiefe ſpeculative Bedeutung hat. Bernhard von Clairvaux, die beiden Victoriner Hugo und Richard, und Bonaventura, in deren Schriften ſich die Myſtik immer mehr zu einem durchgeführten Syſtem ausbildet und von ihrem anfänglichen Gegenſaz zur ſcholaſtiſchen Dialektik auf dem Grunde ihrer innern Verwandtſchaft mit ihr ſich immer weiter entfernt, ſind die Hauptrepräſentanten dieſer Seite der ſcholaſtiſchen Theologie [13]).

Der Zeitraum der ſcholaſtiſchen Theologie läßt ſich nach dem Gange, welchen ſie nahm, in drei Abſchnitte theilen.

13) Vgl. Engelhardt, Dogmengeſch. Th. 2. S. 38 f.

le Abſchnitt begreift die noch jugendlichen Anfänge
olaſtik, in welcher ſie erſt das volle Bewußtſeyn des
ges, um deſſen Ausgleichung es ſich handelte, des
piſchen zwiſchen Seyn und Denken, und des theolo-
wiſchen Glauben und Wiſſen, gewann, und die Auf-
ie ſie ſich ſezte, zunächſt nur an einzelnen Dogmen
unternahm. Das Reſultat dieſes erſten Stadiums
olaſtik, das in den Sentenzen des Petrus Lombar-
geſtellte erſte dogmatiſche Syſtem, wurde das Grund-
es zweiten, in welchem die Scholaſtik, je mehr ſie
ie Conſtruction ihrer großen dogmatiſchen Syſteme
um ſo mehr auch den Gegenſaz, von welchem ſie
ngen war, überwunden zu haben glaubte, während
r ihrer Arbeit dieſer Gegenſaz nur mit um ſo ſtärke-
ht wieder erſtund. Daher iſt das dritte Stadium
rlaufes die Zeit, in welcher ſie dadurch völlig in ſich
fiel, daß die urſprünglichen Gegenſäze wieder in ih-
heit hervortraten und in ihrer ſchroffſten Geſtalt ſich
rſtellten, und die Macht des vernünftigen Denkens,
Scholaſtik hervorgerufen hatte, kehrte zulezt nur in
ußtſeyn ihrer Endlichkeit zurück.

Erſter Abſchnitt.

Von Anſelm von Canterbury b Petrus Lombardus.

Erſtes Kapitel.

Anſelm von Canterbury.

Das Streben der Scholaſtik, das Seyn durch das T ken zu begreifen, vom Begriffe aus in die objective Rea einzudringen, gibt ſich in dem die ſcholaſtiſche Periode e nenden Anſelm von Canterbury auf eine ſehr glänzende A kund. Kein anderer Scholaſtiker hat ſo ſehr wie er das ſolute zum unmittelbaren Gegenſtand ſeiner dialektiſchen E culation gemacht: ſein berühmter ontologiſcher Beweis das Daſeyn Gottes darf nur genannt werden, um den St punct zu bezeichnen, auf welchen er ſich ſtellte.

Wenn wir den Scotus Erigena als den eigentli Repräſentanten der noch immer vorherrſchenden platoniſ Gottes-Idee betrachten, ſo iſt es für den an der Spitze Scholaſtik ſtehenden Anſelm ſehr characteriſtiſch, daß e mehreren Beſtimmungen ſich dem Erigena gegenüberſ Der Platonismus, wie er ſich uns in dem Syſtem des gena darſtellt, betrachtet Gott, ſeinem weſentlichen Be nach, als das Seyn. Gott iſt das abſolute Seyn, ab iſt ebenſo auch das Nichtſeyn, und indem er ſowohl Eine als das Andere iſt, drückt ſich in dieſer Gottes-

er ganze Character der Subjectivität aus, welcher der alten Welt eigenthümlich iſt. Der das Weſen der Gottes-Idee bemmende Proceß des Seyns und Nichtſeyns, das zum ichtſeyn ſich aufhebende Seyn, und das zum Seyn ſich erfülde Nichtſeyn fällt nur in das ſubjective Bewußtſeyn. Gott ſelbſt, ſeinem lezten Grunde nach betrachtet, nur eine ſubtive Vorſtellung, eine Abſtraction des vorſtellenden Bewußtns. Die Gottes-Idee muß daher erſt noch von der ihr hängenden Subjectivität befreit und in ihrer wahren Obtivität erkannt werden. Der wichtigſte Fortſchritt hiezu iſt ſelms ontologiſcher Beweis. Um dieſes, Epoche machende, gument in ſeiner wahren Bedeutung aufzufaſſen, darf man nicht mit der Argumentationsweiſe verwechſeln, von welr Anſelm in ſeinem Monologium ausgeht. Denn wenn r Anſelm ſo argumentirt: Wie das Gute durch das an ; Gute das iſt, was es iſt, d. h. gut, ſo iſt alles, was durch das Seyn, das **esse** oder die **essentia**, dieſes Seyn er iſt durch ſich ſelbſt, und durch dieſes Seyn, das allein rch ſich ſelbſt iſt, iſt alles Gute und Große, es gibt ſomit Abſolutes, durch welches alles iſt, was es iſt [1]); ſo iſt

1) Monol. c. 1.: *Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur, et ratione mentis discernimus, estne credendum, esse unum aliquid, per quod unum sint bona, quaecunque bona sunt, an sunt bona alia per aliud? Certissimum quidem et omnibus est volentibus advertere perspicuum, quia quaecunque dicuntur aliquid, ita ut ad invicem magis aut minus aut aequaliter dicuntur, quod non aliud et aliud, sed idem intelligitur in diversis, sive in illis aequaliter sive inaequaliter consideratur. — Necesse est, ut omnia sint per aliquid bona, quod intelligitur idem in diversis bonis, licet aliquando videantur bona dici alia per aliud.* — C. 3.: *Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est,*

dieß nur die gewöhnliche Schlußweiſe, das Zurückgehen vom Bedingten auf das, was es zu ſeiner nothwendigen Vorausſezung hat, das Unbedingte. In ſeinem Proslogium dagegen wollte Anſelm, wie er ausdrücklich ſagt, ein nichts Gegebenes vorausſezendes Argument aufſtellen [2]), d. h. die objective Realität der Gottes-Idee aus der Idee ſelbſt beweiſen. Dieß iſt die Aufgabe des ontologiſchen Beweiſes, und der Gang deſſelben iſt daher, zuerſt den Begriff Gottes aufzuſtellen und ſodann aus dem aufgeſtellten Begriff nachzuweiſen, daß der Begriff unmittelbar auch das Seyn in ſich ſchließt. Gott iſt ſeinem Begriff nach das Höchſte und Größte, das gedacht werden kann, als Gedachtes iſt dieſes Höchſte und Größte eine bloße Vorſtellung des vorſtellenden Subjects, Gott iſt alſo nur für das ſubjective Bewußtſeyn, und es kommt nun darauf an, das blos Gedachte und Vorgeſtellte auch als das an ſich Seyende aufzuzeigen, den Uebergang zu finden von der Subjectivität der Vorſtellung zu der Objectivität des Seyns. Dieß geſchieht in der Argumentation Anſelms dadurch, daß der Gegenſtand und Inhalt des Vorſtellens und Denkens das Größte und Höchſte iſt. Gott wäre alſo nicht, was er nach dem aufgeſtellten Begriff ſeyn ſoll, das

---

per quod est, quidquid est bonum vel magnum, et omnino quidquid aliquid est — aliquid, quod sive essentia sive substantia sive natura dicatur, optimum et maximum est, et summum omnium, quae sunt.

2) Er ſagt in dem Vorwort zu dem Proslog.: *Considera illud* (das Monol.) *esse multorum concatenatione contextum argumentorum coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad probandum, quam se solo indigeret, et solum ad astrendum, quia Deus vere est, et quia est summum bonum, nullo alio indigens, et quo omnia indigent, sint et bene sint, et quaecunque credimus de divina substantia sufficeret.*

Höchſte und Größte, über welches hinaus nichts Höheres und Größeres gedacht werden kann, der abſolut Höchſte und Größte, wenn er blos ſubjectiv wäre, als Gedachtes, in der bloßen Vorſtellung, wenn dieſe Vorſtellung nicht auch objective Realität hätte. Wäre Gott nur in dem vorſtellenden Bewußtſeyn, ſo könnte man ſich ja noch etwas Höheres und Größeres denken, als Gott iſt, nämlich das, was nicht blos in der Vorſtellung iſt, ſondern auch in der objectiven Realität exiſtirt. Dieß wäre aber ein Widerſpruch mit der Voraussetzung, von welcher man ausgeht, mit der aufgeſtellten Definition, Gott kann daher ſeinem Begriffe nach nur das ſowohl objectiv als ſubjectiv exiſtirende höchſte abſolute Weſen ſeyn [3]). Es iſt alſo der Begriff Gottes, als des Abſoluten,

---

3) Proslog. c. 2 u. 3.: *Domine, qui da fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire, intelligam, quia es, sicut credimus, et hoc es, quod credimus. Et quidem credimus, te esse aliquid, quo nihil majus cogitari possit. An ergo non est aliqua talis natura, quia dixit insipiens in corde suo, non est Deus* (Pſ. 12, 1.). *Sed certe idem ipse insipiens, cum audit hoc ipsum, quod dico, aliquid, quo majus nihil cogitari potest, intelligit, quod audit, et quod intelligit, in intellectu ejus est, etiam si non intelligat illud esse. Aliud est enim rem esse in intellectu, aliud intelligere rem esse. Nam cum pictor praecogitat, quae facturus est, habet quidem in intellectu, sed nondum esse intelligit, quod nondum fecit. Cum vero jam pinxit, et habet in intellectu, et intelligit esse, quod jam fecit. Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest, quia hoc cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu, id ipsum, quo majus*

in welchem Denken und Seyn an ſich Eins ſind, das A
ſolute wäre nicht das Abſolute, wenn es als das Gedac
nicht auch das Seyende wäre, wenn ſein Begriff nicht u
mittelbar auch das Seyn in ſich enthielte.

So zwingend das Argument zu ſeyn ſcheint, ſo iſt d
auf den ſchwachen Punct deſſelben ſchon von einem Zeitgenoſ
Anſelms mit einem Scharfſinn, welcher alle Anerkennu
verdient, aufmerkſam gemacht worden [4]), von dem ſonſt
bekannten Mönch Gaunilo in dem Kloſter Marmoutier.

---

cogitari non potest, est quo majus cogitari potest,
certe hoc esse non potest. Existit ergo procul du
aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intelle
et in re. Quod utique sic vere est, ut nec cogitari p
sit non esse. Nam potest cogitari esse aliquid, q
non possit cogitari non esse, quod majus est, qu
quod non esse cogitari potest. Quare si id, quo ma
nequit cogitari, potest cogitari non esse, id ipsu
quo majus cogitari nequit, non est id, quo majus co
tari nequit, quod convenire non potest. Sic ergo
est aliquid, quo majus cogitari non potest, ut nec co
tari possit non esse, et hoc es tu Domine, Deus nos
Sic ergo vere es Domine Deus meus, ut nec cogi
possit non esse, et merito. Si enim aliqua mens po
cogitare aliquid melius te, ascenderet creatura su
creatorem et judicaret de creatore, quod valde est
surdum. Et quidem quidquid est aliud praeter so
te, potest cogitari non esse. Solus igitur verissime o
nium et ideo maxime omnium habes esse, quia quidq
aliud est, non sic vere est, et idcirco minus habet e
Cur itaque dixit insipiens in corde suo, non
Deus? cum tam in promtu sit rationali menti,
maxime omnium esse. Cur, nisi quia stultus et in
piens?

4) In dem Liber pro insipiente adv. Ans. in Proslog. rat
cinat. in den Opp. Ans. ed. Gerb. Par. 1721. S. 35.

hebt mit Recht vor allem hervor, daß, da man ſich auch ſo viel Falſches, nicht Exiſtirendes vorſtellen könne, vor allem nachgewieſen ſeyn ſollte, daß es ſich mit der Idee Gottes anders verhalte, dieß ſey aber in der Argumentation Anſelms nicht der Fall, wenn er in der Idee Gottes das blos Vorgeſtellte und das in der Realität Exiſtirende ſo trenne und unterſcheide, wie das der Zeit nach Vorangehende und das der Zeit nach Nachfolgende, ſo daß ſich beides zu einander verhalte, wie die Idee eines Gemähldes im Geiſte des Mahlers zu der wirklichen Ausführung deſſelben. Daß in der Idee Gottes die wirkliche Exiſtenz noch nicht enthalten ſey, erhelle eben aus der anerkannten Nothwendigkeit, das Daſeyn Gottes gegen die, die es läugnen oder bezweifeln, zu beweiſen. So wenig ſey mit der Vorſtellung einer Sache auch ſchon ihre wirkliche Exiſtenz geſezt, daß vielmehr die Vorſtellung völlig inhaltsleer ſey, wenn ſie nicht auf der Wirklichkeit beruhe. Wenn man von einem unbekannten Menſchen, von deſſen Daſeyn man nichts wiſſe, höre, ſo könne man ſich ihn doch nach der allgemeinen Vorſtellung, die man von einem Menſchen hat, vorſtellen, und doch iſt die Vorſtellung falſch, wenn der, der von jenem Menſchen ſagt, lügt. Allein nicht einmal ein ſolcher Inhalt der Vorſtellung findet ſtatt, wenn ich Gott, oder das Höchſte und Größte, das ſich denken läßt, nennen höre, weil es hier gar keine Analogie mit der Wirklichkeit giht, die Vorſtellung iſt alſo ohne allen reellen Inhalt, und ſo wenig habe ich demnach, wenn ich auch die Vorſtellung habe, mit der Vorſtellung die Sache ſelbſt. Wolle man die Realität der Exiſtenz Gottes eben daraus beweiſen, daß Gott nicht das Höchſte wäre, wenn er nicht auch in der Realität exiſtirte, ſo ſey hiemit ſchlechthin nichts bewieſen, indem man ja nicht einmal zugeben könne, daß Gott in der bloßen Vorſtellung das Höchſte ſey, ſofern es ja für die Vorſtellung ſo viel Ungewiſſes gebe. Nur wenn vor allem gewiß ſey, daß jenes Größte und Höchſte

in der Wirklichkeit exiſtire, könne man daraus, daß es größer als alles iſt, ſchließen, daß es in ſich ſelbſt ſubſiſtire [5]). Es iſt, wie aus allen dieſen Säzen zu ſehen iſt, durchaus die entgegengeſezte Richtung, welche Gaunilo in ſeiner Argumentation nimmt. Wie Anſelm das Enthaltenſeyn der realen Exiſtenz in der bloßen Vorſtellung behauptet, ſo ſucht dagegen Gaunilo zu zeigen, daß die Vorſtellung ſchon als Vorſtellung alle ihre Realität nur aus der Realität des Exiſtirenden habe. Gaunilo erläutert das Moment ſeiner Argumentation durch folgendes Beiſpiel: Wenn man von einer Inſel im Ocean rede, die man wegen der Unmöglichkeit, ſie zu finden, die verlorene nenne, und von ihr noch Herrlicheres rühme, als von den Inſeln der Seligen gefabelt werde, ſo habe alles dieß ſich vorzuſtellen keine Schwierigkeit, wenn nun aber Einer ſage, weil man ſich keine herrlichere Inſel denken könne, als dieſe, und weil es ein größerer Vorzug ſey, nicht blos in der Vorſtellung, ſondern auch in der Wirklichkeit zu exiſtiren, ſo müſſe dieſe Inſel wirklich exiſtiren, ſo werde man dieß für einen bloßen Scherz halten können. Die wirkliche Exiſtenz einer Sache iſt, wie Gaunilo ſagt, immer das Erſte und Nothwendigſte, das bei allem, was über ſie ausgeſagt werden ſoll, vorausgeſezt werden muß [6]).

Dieſe Kritik eines Zeitgenoſſen hat um ſo größeres Intereſſe, da Anſelm ſelbſt durch ſie zu einer Vertheidigung ſei-

---

5) *Prius enim certum mihi necesse est fiat, re vera esse alicubi majus ipsum, et tum demum ex eo, quod majus est omnibus, in se ipso quoque subsistere, non erit ambiguum.*

6) *Quapropter certissimo primitus aliquo probandum est argumento, aliquam superiorem, hoc est, majorem ac meliorem omnium, quae sunt, esse naturam, ut ex hac alia jam possimus omnia probare, quibus necesse est illud, quod majus et melius est omnibus, non carere.*

nes Arguments veranlaßt wurde [7]), in welcher ſich daher auch der Hauptpunct, auf welchem ſeine Argumentation beruht, noch klarer herausſtellen mußte. Anſelm widerlegt auf eine im Allgemeinen befriedigende Weiſe die Einwendungen ſeines Gegners, und hält ſein Argument in der Conſequenz ſeines Grundgedankens aufrecht. Wenn Gaunilo ſich in ſeiner Kritik durchaus daran hält, daß das Seyn **in intellectu** etwas ganz anders ſey, als das Seyn **in re**, daß daher von dem erſtern nicht auf das leztere geſchloſſen werden dürfe, mußte dagegen Anſelm mit dem größten Nachdruck darauf dringen, daß dieſer Schluß zwar allerdings nicht allgemein und ſchlechthin gelte, unſtreitig aber in der Beziehung, in welcher er ihn gemacht hätte, ſofern nämlich von demjenigen die Rede iſt, **quo majus cogitari non possit.** Dieß iſt das Moment, das Anſelm in ſeiner Vertheidigungsſchrift überall hervorhebt. Wende man ein, erwiedert Anſelm dem Gegner, daraus, daß man ſich etwas vorſtelle, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, folge nicht, daß es im **intellectus** ſey [8]), und wenn es nicht im **intellectus** ſey, ſey es ſomit

---

7) Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente. A. a. O. S. 37 f.

8) Es bezieht ſich dieß auf die Einwendung, mit welcher Gaunilo beginnt: *Respondere forsitan potest, quod hoc jam esse dicitur in intellectu meo, non ob aliud, nisi quia id, quod dicitur, intelligo. Nonne et quaecunque falsa ac nullo prorsus modo in se ipsis existentia in intellectu habere similiter dici possem, cum ea dicente aliquo, quaecunque ille diceret, ego intelligerem* (wenn man dieß ein *intelligere* heißen könnte)? *nisi forte tale illud constat esse, ut non eo modo, quo etiam falsa quaeque vel dubia haberi possit in cogitatione, et ideo non dicor illud auditum cogitare, vel in cogitatione habere, sed intelligere et in intellectu habere, quia scilicet non possum hoc aliter cogitare nisi intelligendo, id est, scientia com-*

auch nicht in re, ſo müße er dagegen ſagen, wenn es auch nur gedacht werden könne, ſo müſſe es auch ſeyn. Denn das, über welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, kann nur ohne Anfang gedacht werden. Was aber gedacht werden kann, daß es iſt, und nicht iſt, kann gedacht werden, daß es durch einen Anfang iſt. Das alſo, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann nicht gedacht werden, daß es iſt, ohne daß es iſt. Kann es alſo gedacht werden, ſo iſt es nothwendig. Ohne Zweifel könne man ſich von etwas, das irgendwo und einmal nicht iſt, wenn es auch irgendwo und einmal iſt, vorſtellen, daß es nirgends und nie ſey, wie es irgendwo und einmal nicht iſt. Denn was geſtern nicht war und heute iſt, kann ebenſo gut als man ſich denkt, es ſey geſtern nicht geweſen, möglicher Weiſe auch nie ſeyn, und was hier nicht iſt, und anderswo iſt, kann wie es hier nicht iſt, ebenſo auch nirgends ſeyn. Ebenſo, wenn die einzelnen Theile von etwas nicht da ſind, wo die andern ſind, kann man ſich denken, daß alle Theile, und ſomit das Ganze ſelbſt nie und nirgends iſt. Denn, wenn man auch von der Zeit ſagt, daß ſie immer iſt, und von der Welt, daß ſie überall iſt, ſo iſt doch das Ganze nicht immer und überall, und wenn einzelne Theile der Zeit nicht ſind, wenn andere ſind, ſo kann man ſich auch denken, daß ſie nie ſind, und wie einzelne Theile der Welt nicht ſind, wo andere ſind, ſo könnte ſie auch nirgends ſeyn, und was aus Theilen zuſammengeſezt iſt, kann in Gedanken getrennt werden, und nicht ſeyn. Was alſo irgendwo oder einmal nicht als Ganzes iſt, kann, auch wenn es iſt, möglicher Weiſe nicht ſeyn, von dem aber, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann man

---

prehendendo re ipsa illud existere. Gaunilo wollte ſagen, wenn jenes *in intellectu habere* ein wahres *intelligere* ſeyn ſoll, nicht ein bloßes *cogitare*, ſo müßte es die Wirklichkeit der Exiſtenz ſchon zu ſeiner Vorausſezung haben.

ſich, wenn es iſt, nicht denken, daß es nicht iſt, ſonſt wäre es ja, wenn es iſt, nicht das, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, was ſich widerſpricht. Es iſt alſo nie und nirgends nicht als Ganzes, ſondern immer und überall ganz [9]). Was Anſelm in verſchiedenen Wendungen immer wiederhölt, iſt, daß das Abſolute ebendarum, weil es das Abſolute iſt, nicht blos ein Gedachtes ſeyn kann, daß es als Gedachtes auch ein Seyendes iſt, daß alſo die Identität des **esse in intellectu** mit dem **esse in re** einzig nur in dem Begriffe deſſen **quo majus cogitari non potest**, enthalten iſt, und ſobald man unter dieſen Begriff herabgeht, auch nicht feſtgehalten werden kann. Das eigentliche Moment ſeines Beweiſes liegt demnach darin, daß das, **quo majus cogitari non potest**, als ſolches, ein von allem andern weſentlich verſchiedener Begriff iſt, oder das Seyn des Abſoluten ein ganz anderes iſt, als das der endlichen Dinge [10]). Zum Be-

9) A. a. O. c. 1.

10) Am beſtimmteſten ſpricht dieß Anſelm a. a. O. c. 4. aus: *Omnia possunt cogitari non esse, praeter id, quod summe est. Illa quippe omnia, et sola possunt cogitari non esse, quae initium, aut finem, aut partium habent conjunctionem, et sicut jam dixi, quidquid alicubi aut aliquando totum non est, illud vero solum non potest cogitari non esse, in quo nec initium, nec finem, nec partium conjunctionem, et quod non nisi semper et ubique totum ulla invenit cogitatio. — Si quis sic distinguat — intelliget, nihil, quamdiu esse scitur, posse cogitari non esse, et quidquid est praeter id, quo majus cogitari nequit, etiam cum scitur esse, posse cogitari non esse. Sic igitur et proprium est Deo non posse cogitari non esse, et tamen multa non possunt cogitari, quamdiu sunt, non esse.* Sehr treffend widerlegt Anſelm das von Gaunilo gebrauchte Beiſpiel c. 3. ſo: *Sed tale est, inquis, ac si aliquis insulam oceani, omnes terras sua fertilitate vincentem, quae difficultate immo impossibilitate*

griff der endlichen Dinge gehört es, daß bei ihnen Be
und Exiſtenz nicht an ſich Eins, ſondern getrennt ſind,
ſind ebendeßwegen veränderlich, vergänglich, endlich,
ihre Exiſtenz nur tranſitoriſch mit ihnen verbunden iſt,
Begriff des Abſoluten aber ſchließt, weil das Abſolute ni
Sinnliches und Endliches iſt, von ſelbſt auch das Seyn
ſich. Das Abſolute wäre alſo nicht, was es als Abſolu
iſt, wenn in ihm Denken und Seyn, Begriff und Exi
von einander ſich trennen und ablöſen könnten. Es k
daher gar nicht als ein Nichtſeyendes gedacht werden.
betrachtet bildet Anſelm's ontologiſches Argument den entſc
denſten Gegenſatz gegen den bisherigen platoniſchen,

---

inventendi, quod non est, perdita nominatur, dicat circo non posse dubitari vere esse in re, quia verbis scriptam facile quis intelligit. Fidens loquor, quia quis invenerit mihi aliquid aut re ipsa, aut sola gitatione existens praeter quo majus cogitari non sit, cui aptare valeat connexionem hujus meae ar mentationis, inveniam et dabo illi perditam insu amplius non perdendam. Palam autem jam vide quo non valet cogitari majus, non posse cogitari esse, quod tam certa ratione veritatis existit, a enim nullatenus existeret. Anſelm ſchließt ſeine Verth gung mit den Worten c. 10.: *Puto quia monstravi non infirma sed satis necessaria argumentatione basse in praefato libello, reipsa existere aliquid, majus cogitari non possit, nec eam alicujus objecti infirmari firmitate. Tantam enim vim hujus proba nis in se continet significatio, ut hoc ipsum, quod citur ex necessitate, eo ipso quod intelligitur vel c tatur, et revera probetur existere, et id ipsum quidquid de divina substantia oportet credere. Cre mus namque de divina substantia, quidquid absol cogitari potest, melius esse quam esse* (muß heißen: *esse*).

Erigena insbeſondere bis zu ſeiner äuſſerſten Conſequenz verfolgten Gottesbegriff, welchem zufolge das Abſolute ebenſoſehr das Nichtſeyende als das Seyende iſt, und der Gedanke des Abſoluten ſo wenig ſeine reale Exiſtenz in ſich ſchließt, daß das Abſolute vielmehr eben dadurch, daß es gedacht wird, ſelbſt dem Gedanken wieder entflieht, und zur inhaltsleeren über alles Seyn und Bewußtſeyn hinausliegenden Abſtraction wird. Der durch Anſelm geſchehene Fortſchritt hätte demnach ſeine wichtigſte Bedeutung darin, daß das Abſolute für das Bewußtſeyn iſt, nicht etwas für das Bewußtſeyn Jenſeitiges, Tranſcendentes, ſondern die unmittelbare Gegenwart des Bewußtſeyns ſelbſt; da es als das Gedachte auch das Seyende iſt, ſo iſt es mit dem Bewußtſeyn des denkenden Subjects unmittelbar und unzertrennlich Eins. So gewiß es alſo ein Bewußtſeyn des Abſoluten gibt, ſo gewiß hat auch das Abſolute ſeine unmittelbare Realität und Exiſtenz. Aber eben dieß, daß das Abſolute für das Bewußtſeyn und im Bewußtſeyn iſt, iſt auch wieder das Mangelhafte dieſes Standpuncts. Denn ſolange das Abſolute nur im Bewußtſeyn und für das Bewußtſeyn iſt, iſt ſeine Realität keine wahrhaft objective, ſondern eine blos ſubjective. Es iſt immer nur das Bewußtſeyn, in welchem das Band der Identität zwiſchen dem **in intellectu esse** und **in re esse** geknüpft wird, und die ganze Realität des Abſoluten hängt nur an dem logiſchen Schluß, daß das, **quo majus cogitari non potest**, nicht das wäre, **quo majus cogitari non potest**, wenn nicht das **in intellectu esse** auch das **in re esse** wäre [11]). Was alſo überhaupt der eigentliche Charac-

11) Am auffallendſten ſpricht ſich die Subjectivität des Anſelm'ſchen Standpuncts Proslog. c. 15. in dem Saze aus: *Domine, non solum es, quo majus cogitari nequit, sed es quiddam majus, quam cogitari possit.* Wie nahe grenzt hier das *quo majus cogitari nequit*, mit dem *majus*,

negirt haben, was unmöglich iſt [14]). Da aber gleichwohl alles, was iſt, nur durch die abſolute Subſtanz ſeyn kann, ſo kann alles durch ſie nur aus Nichts hervorgebracht ſeyn. Der Begriff des Nichts ſelbſt aber kann, da das Nichts nicht ein exiſtirendes Etwas ſeyn kann, nur relativ genommen werden [15]), d. h. die Welt kann nur inſofern aus Nichts geſchaffen ſeyn, ſofern was zuvor nicht war, etwas geworden iſt. Durch den Begriff des Nichts wird alſo nur dieß geſagt, daß überhaupt etwas geworden iſt, was zuvor nicht war, aber ſowohl das Eine als das Andere kann nur relativ gedacht werden. Vernünftiger Weiſe kann nichts werden, ohne ein im Geiſte des Schaffenden dem wirklichen Daſeyn vorangehende Idee oder Form [16]). Dieſe der Schöpfung der Din

14) Monol. c. 7.: *Si ex summae naturae materia potest ex aliquid minus ipsa, summum bonum mutari et corrumpi potest, quod nefas est dicere. Quapropter quoniam omne, quod aliud est quam ipsa, minus est ipsa, impossibile est, aliquid hoc modo esse ex ipsa.* — *Nulla igitur minor natura materialiter est ex summa natura.*

15) Das *ex nihilo esse* kann, wie Anſelm c. 8. zeigt, einen dreifachen Sinn haben.

16) Monol. c. 9.: *Nullo namque pacto fieri potest aliquid rationabiliter ab aliquo, nisi in facientis ratione praecedat aliquod rei faciendae quasi exemplum, sive, aptius dicitur, forma, vel similitudo, aut regula. Patet itaque, quoniam priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid, aut qualia, aut quomodo futura essent, quare cum ea, quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc, quod non erant, quod nunc sunt, nec erat, ex quo fierent, non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis per quam et secundum quam fierent.* Alles Seyende oder Gewordene, ſezt alſo ein Gedachtes und das Gedachte ein Denkendes voraus. Daß aber dieß *rationabiliter* ſich

vorangehende Form kann ein Reden (locutio) genannt werden, in welchem die erſt werdenden oder ſchon exiſtirenden Dinge angeſchaut werden. Wie die Worte den Sachen, die ſie bezeichnen, adäquat ſind, ſo gibt es eine Aehnlichkeit, welche in dem Gedanken des Geiſtes die Sache, die gedacht wird, ausdrückt [17]). Da nun die höchſte Subſtanz alles, was ſie erſchaffen hat, nur durch ſich und durch ihr innerſtes Wort erſchaffen hat, ſo folgt hieraus nothwendig, daß dieſes Wort des höchſten Weſens das höchſte Weſen ſelbſt iſt. Das höchſte Weſen ſelbſt aber kann nur als das in jeder Beziehung abſolute, über jede endliche Beſchränkung erhabene, gedacht werden. Es kann Subſtanz genannt werden, aber ohne daß es dem allgemeinen Zuſammenhang der Subſtanzen begriffen wird, ſondern nur in dem Sinne, wie alles wahrhaft Seyende auch ſubſtanziell exiſtirt, und da alles Seyende entweder Geiſt oder Körper iſt, kann es nur Geiſt ſeyn, und zwar einfacher ungetheilter Geiſt [18]). Das Seyn dieſes Geiſtes iſt ſoſehr

verhält, daß aber das Denken die Vorausſezung des Seyns iſt, nicht, wie bei Erigena, das Seyn die Vorausſezung des Denkens, ſteht bei Anſelm noch ganz unvermittelt. Die *summa natura* iſt ihm unmittelbar eine *ratio*.

17) Monol. c. 10.: *Nullum aliud verbum sic videtur rei simile, cujus est verbum, aut sic eam exprimit, quomodo illa similitudo, quae acie mentis, rem ipsam cogitantis, exprimitur. Illud igitur jure dicendum est maxime proprium et principale rei verbum. Quapropter si nulla de qualibet re locutio tantum propinquat rei, quantum illa, quae hujusmodi verbis constat, nec aliquid aliud tam simile rei vel futurae vel jam existenti in ratione alicujus potest esse, non immerito videri potest apud summam substantiam talem rerum locutionem et fuisse, antequam essent, ut per eam fierent, et esse, cum facta sunt, ut per eam sciantur.*

18) Monol. 27.: *Quoniam nec ullae partes sunt ejusdem spi-*

das abſolute, daß eigentlich er allein exiſtirt, und das Ge-
ſchaffene als das Gewordene und Veränderliche das Nich-
exiſtirende iſt. Es iſt wenigſtens nur, ſofern es durch ih-
der allein auf abſolute Weiſe iſt, aus Nichts geſchaffen i
Das Vermittelnde aber zwiſchen dem Schöpfer und d
Schöpfung iſt das Wort (die **locutio**) des Geiſtes, d
weil es nicht zur Schöpfung gehört, nur der höchſte G
ſelbſt ſeyn kann, und zwar iſt dieſes Wort, dieſes Reden
Geiſtes, nichts anders, als ſein alles begreifendes Denk
das in der einfachen, mit ſich ſelbſt identiſchen, Natur d
abſoluten Geiſtes gleichen Weſens mit ihm ſelbſt iſt [19]).
entſteht nun aber hier die Frage, ob es nicht ein Widerſpr
iſt, das Wort, in welchem der Geiſt alles denkt, für id
tiſch mit dem Weſen des Geiſtes zu halten, und es doch
gleich als die allem wirklichen Daſeyn vorangehende id
Form des Geſchaffenen zu betrachten? Es ſoll dem d
daſſelbe Geſchaffenen ähnlich ſeyn. Iſt es nun aber
Veränderlichen wahrhaft ähnlich, ſo iſt es nicht conſubſt
ziell mit dem abſolut Unveränderlichen, und wenn es
wahre, ſondern nur irgend eine Aehnlichkeit mit dem Verä
derlichen hat, iſt es nicht das wahrhafte Wort der höchſt
Wahrheit, hat es aber keine Aehnlichkeit mit dem Verä
derlichen, ſo kann es auch nicht die Form ſeyn, nach welch
das Veränderliche geſchaffen iſt. Um dieſe Schwierigkeit
heben, hält ſich Anſelm an den Begriff des Bildes. Da ſi
das Geſchaffene zum Worte verhält, wie das Abbild zu
Urbild, ſo iſt das wahrhaft und ſubſtanziell Seyende nur i
dem Worte als dem Urbild, und die geſchaffenen Dinge ko
men ihm in dem Grade näher, in welchem ſie auf einer hö

---

*ritus, nec plures esse possunt ejusmodi spiritus, ne-
cesse est, ut sit omnino individuus spiritus.*

19) Monol. c. 29.: *Necesse est, ut sic illi haec sua locutio si
consubstantialis, ut non sint duo, sed unus spiritus.*

ren Stufe des Seyns ſtehen. Es drückt ſich alſo in dem orte nicht das Veränderliche an den Dingen aus, ſondern iſt vielmehr nur die an ſich ſeyende Form, das ſubſtanle Weſen des Geſchaffenen [20]). Da es aber gleichwohl Urbild in einem weſentlichen Verhältniß zu den nach ihm haffenen Dingen ſteht, ſofern ja jedes Wort nur das rt einer ihm entſprechenden Sache iſt, ſo fragt ſich, ob, n keine Creatur wäre, auch kein Wort wäre, ob die abte Subſtanz, die das Wort ſelbſt iſt, ohne das Wort ſeyn te, wenn nichts durch ſie geſchaffen wäre? Wenn in höchſten Geiſte kein Wort wäre, ſo würde er auch s bei ſich ſprechen, und da Sprechen ſo viel iſt, als Den, ſo wäre auch kein Denken, und ohne Denken könnte er ſelbſt nicht denken. Wie läßt ſich aber dieß annehmen, es keinen vernünftigen Geiſt ohne Denken und Selbſtbeſitſeyn geben kann? So ewig daher der abſolute Geiſt iſt, wig iſt er auch der ſeiner ſelbſt ſich bewußte, und wie wig ſich ſelbſt denkt, ſo iſt auch das mit ihm gleich ewige rt [21]).

---

20) Monol. c. 31.: *Non est itaque dubium, quod omnis essentia eo ipso magis est, praestantiorque est, quo similior est illi essentiae, quae summe est et summe praestat. Satis itaque manifestum est in verbo, per quod facta sunt omnia, non esse eorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam, in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem. Unde necesse est, non idem verbum, secundum rerum creatarum similitudinem magis vel minus esse verum, sed omnem creatam naturam eo altiori gradu essentiae dignitatisque consistere, quo magis illi propinquare videtur.*

21) Monol. c. 32.: *Ergo summus ille spiritus sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, immo non ad ullius*

das absolute, daß eigentlich er allein exiſtirt, und das
ſchaffene als das Gewordene und Veränderliche das Ni
exiſtirende iſt. Es iſt wenigſtens nur, ſofern es durch
der allein auf absolute Weiſe iſt, aus Nichts geſchaffen
Das Vermittelnde aber zwiſchen dem Schöpfer und
Schöpfung iſt das Wort (die **locutio**) des Geiſtes,
weil es nicht zur Schöpfung gehört, nur der höchſte G
ſelbſt ſeyn kann, und zwar iſt dieſes Wort, dieſes Reden
Geiſtes, nichts anders, als ſein alles begreifendes Den
das in der einfachen, mit ſich ſelbſt identiſchen, Natur
abſoluten Geiſtes gleichen Weſens mit ihm ſelbſt iſt [19]).
entſteht nun aber hier die Frage, ob es nicht ein Widerſp
iſt, das Wort, in welchem der Geiſt alles denkt, für il
tiſch mit dem Weſen des Geiſtes zu halten, und es doch
gleich als die allem wirklichen Daſeyn vorangehende id
Form des Geſchaffenen zu betrachten? Es ſoll dem di
daſſelbe Geſchaffenen ähnlich ſeyn. Iſt es nun aber
Veränderlichen wahrhaft ähnlich, ſo iſt es nicht conſubſt
ziell mit dem abſolut Unveränderlichen, und wenn es k
wahre, ſondern nur irgend eine Aehnlichkeit mit dem Ver
derlichen hat, iſt es nicht das wahrhafte Wort der höch
Wahrheit, hat es aber keine Aehnlichkeit mit dem Ver
derlichen, ſo kann es auch nicht die Form ſeyn, nach wel
das Veränderliche geſchaffen iſt. Um dieſe Schwierigkeit
heben, hält ſich Anſelm an den Begriff des Bildes. Da
das Geſchaffene zum Worte verhält, wie das Abbild z
Urbild, ſo iſt das wahrhaft und ſubſtanziell Seyende nur
dem Worte als dem Urbild, und die geſchaffenen Dinge kc
men ihm in dem Grade näher, in welchem ſie auf einer

---

ritus, nec plures esse possunt ejusmodi spiritus, n
cesse est, ut sit omnino individuus spiritus.

19) Monol. c. 29.: *Necesse est, ut sic illi haec sua locutio*
consubstantialis, ut non sint duo, sed unus spiritus.

ren Stufe des Seyns ſtehen. Es drückt ſich alſo in dem orte nicht das Veränderliche an den Dingen aus, ſondern iſt vielmehr nur die an ſich ſeyende Form, das ſubſtanlle Weſen des Geſchaffenen [20]). Da es aber gleichwohl Urbild in einem weſentlichen Verhältniß zu den nach ihm ſchaffenen Dingen ſteht, ſofern ja jedes Wort nur das ort einer ihm entſprechenden Sache iſt, ſo fragt ſich, ob, nn keine Creatur wäre, auch kein Wort wäre, ob die abute Subſtanz, die das Wort ſelbſt iſt, ohne das Wort ſeyn nnte, wenn nichts durch ſie geſchaffen wäre? Wenn in m höchſten Geiſte kein Wort wäre, ſo würde er auch chts bei ſich ſprechen, und da Sprechen ſo viel iſt, als Den, ſo wäre auch kein Denken, und ohne Denken könnte er ſelbſt nicht denken. Wie läßt ſich aber dieß annehmen, es keinen vernünftigen Geiſt ohne Denken und Selbſtbeßtſeyn geben kann? So ewig daher der abſolute Geiſt iſt, ewig iſt er auch der ſeiner ſelbſt ſich bewußte, und wie ewig ſich ſelbſt denkt, ſo iſt auch das mit ihm gleich ewige ort [21]).

---

20) Monol. c. 31.: *Non est itaque dubium, quod omnis essentia eo ipso magis est, praestantiorque est, quo similior est illi essentiae, quae summe est et summe praestat. Satis itaque manifestum est in verbo, per quod facta sunt omnia, non esse eorum similitudinem, sed veram simplicemque essentiam, in factis vero non esse simplicem absolutamque essentiam, sed verae illius essentiae vix aliquam imitationem. Unde necesse est, non idem verbum, secundum rerum creatarum similitudinem magis vel minus esse verum, sed omnem creatam naturam eo altiori gradu essentiae dignitatisque consistere, quo magis illi propinquare videtur.*

21) Monol. c. 32.: *Ergo summus ille spiritus sicut est aeternus, ita aeterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis, immo non ad ullius*

Gott iſt alſo der ſich ſelbſt denkende, ſeiner ſelbſt ſich wußte Geiſt. Es iſt dieß eine neue Beſtimmung, in wel Anſelm ſich der Lehre Erigena's gegenüberſtellt. So beſtin Erigena Gott, als dem Abſoluten, jedes Wiſſen ſeiner ſ abſprach, ſo beſtimmt behauptete dagegen Anſelm, daß G der höchſte abſolute Geiſt nicht wäre, wenn er nicht auch vollkommenſte Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt hätte. Gleichwohl hier ein Punct, in welchem Anſelm ganz mit Erigena ſammenzutreffen ſcheint. Iſt das mit Gott, dem abſolu Geiſt, identiſche Wort die an ſich ſeyende Weſenheit Dinge, ſo iſt hiemit dieſelbe Immanenz des Schöpfers der Schöpfung behauptet, welche Erigena lehrt. Das W in welchem Gott ſich ſelbſt denkt, und das Wort, in welch Gott durch ſein Sprechen die Creatur hervorbringt, iſt und daſſelbe Wort, denn das Wort, durch welches Gott Creatur ausſpricht, hat ja keine Aehnlichkeit mit der Crea da es nicht die Creatur ſelbſt iſt, ſondern das an ſich ſeye Weſen derſelben, es kann daher kein anderes Wort ſeyn, das Wort Gottes ſelbſt. Ebendeswegen aber entſteht Frage, wie ſo Verſchiedenes die ſchaffende und die geſchaff Subſtanz durch ein und daſſelbe Wort geſprochen wer kann, indem ja das Wort gleich ewig mit dem Sprechend die Creatur aber nicht ewig iſt. Wenn Anſelm zur Bea wortung dieſer Frage ſagt, in ſich ſelbſt ſeyen die nach unveränderlichen Vernunft geſchaffenen Dinge auf veränd liche Weiſe, in Gott aber auf ewige und unveränderlic nach ihrem urſprünglichen Seyn und ihrer an ſich ſeyend

---

similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationa lis ad ejus similitudinem. Ac si aeterne se intelligi aeterne se dicit. Si aeterne se dicit, aeterne est ver bum ejus apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nulli alia existente essentia, sive aliis existentibus, necess est verbum illius coaeternum illi esse cum ipso.

nd Sohn nicht blos jeder reelle Unterſchied verſchwindet,
ndern ſelbſt der nominelle, welcher wenigſtens darin noch
ſtgehalten werden ſoll, daß Vater und Sohn zwei weſent-
ch verſchiedene Begriffe ſind, völlig unbegreiflich wird. Denn
odurch ſoll es gerechtfertigt werden, von Vater und Sohn
s von zwei verſchiedenen Perſonen zu reden, oder, um nur
s Wenigſte zu ſagen, den Einen abſoluten Gott aus dem
ppelten Geſichtspunct des Vaters und Sohns zu betrach-
ı, wenn zwiſchen Vater und Sohn eine ſolche Identität
s Weſens ſtatt findet, wenn ſelbſt das Eine, das noch als
s den Sohn vom Vater unterſcheidende Merkmal ange-
ɣen werden könnte, das aus dem Vater Seyn, mit der
eität des Vaters zuſammenfällt? Um den Unterſchied nicht
nz fallen zu laſſen, kann daher Anſelm nur dieß geltend
chen, es ſey, ungeachtet dieſer völligen Identität, ſelbſt in
ſehung der Aſeität, gleichwohl paſſender, von dem Sohne
s Weſen des Vaters, als vom Vater das Weſen des Sohns
prädiciren, weil der Vater ſein Weſen von keinem andern
be, als von ſich [26]). Mit welchem, auch nur ſcheinbaren,
runde kann aber das Paſſende dieſer Beſtimmung nachge-
eſen werden, wenn aus dem Begriff der Sache ſelbſt ſich
s gerade Gegentheil ergibt? Was Anſelm unter der Vor-
ſsezung dieſes Unterſchiedes noch weiter hinzuſezt, daß der
hn, als das Wort, das vollkommenſte Wiſſen und Erken-
ı der Subſtanz des Vaters iſt, oder da der Vater ſelbſt

---

i) Monol. c. 45.: *Quod licet secundum perspectam rationem verum sit* (nämlich das *congrue dici et intelligi, quia sic est alter id ipsum, quod alter, ut alter habeat essentiam alterius), valde tamen magis congruit filium dici essentiam patris, quam patrem essentiam filii, quoniam namque pater a nullo habet essentiam nisi a se ipso, non satis apte dicitur habere essentiam alicujus, nisi suam.*

kann, ſo iſt doch die vollkommenſte, jede Zweiheit aufhebende, Identität des Weſens. Dieſe Identität iſt ſo ſehr das ſchlechthin Ueberwiegende, daß Anſelm nicht einmal die Aſeität als das den Vater vom Sohn unterſcheidende Merkmal gelten laſſen zu können glaubt. Das Weſen des Sohns iſt nicht deswegen weniger vollkommen, weil es aus dem Weſen des Vaters iſt, ſondern ebendeswegen, weil dem Weſen des Sohns eine Vollkommenheit fehlen würde, wenn es nicht durch ſich ſelbſt wäre, iſt es kein Widerſpruch, vom Sohne beides zugleich zu ſagen, daß er durch ſich iſt, und vom Vater das Seyn hat. Man darf ſich daher das Verhältniß des Vaters und Sohns nicht ſo denken, wie wenn der Eine nur durch den Andern ſubſiſtiren könnte, ſondern die abſolute Identität beſteht eben darin, daß der Eine das Weſen des Andern hat, der Eine eben das iſt, was der Andere iſt [25]). Es iſt klar, daß bei dieſer Beſtimmung des Verhältniſſes zwiſchen Vater

25) Monol. c. 44.: *Sicut enim pater habet essentiam et sapientiam et vitam in semetipso, ut non per alienam sed per suam essentiam sit, per suam sapientiam sapiat, per suam vitam vivat, ita gignendo dat filio essentiam habere et sapientiam et vitam in semetipso, ut non per extraneam, sed suam essentiam, sapientiam et vitam subsistat, sapiat et vivat, alioquin non erit idem esse patris et filii, nec erit par patri filius. — Quare non repugnat filium et subsistere per se et esse de patre, quia hoc ipsum, id est per se ipsum posse subsistere, necesse est illum de patre habere. — Aeterni patris coaeternus filius, qui sic habet a patre esse, ut non sint duae essentiae, per se subsistit, sapit et vivit.* In dem Begriffe des Bildes liegt daher auch ſchon, was Anſelm nicht beſonders hervorhebt, daß der Sohn, als Bild, nicht blos ein unſelbſtſtändiger Reflex, ſondern ein perſönliches, für ſich ſeyendes Subject, wie der Vater, iſt. Kommt dem Sohn ſogar das Anſichſeyn des Vaters zu, ſo muß ihm noch viel mehr das Fürſichſeyn deſſelben zukommen.

und Sohn nicht blos jeder reelle Unterſchied verſchwindet, ſondern ſelbſt der nominelle, welcher wenigſtens darin noch feſtgehalten werden ſoll, daß Vater und Sohn zwei weſentlich verſchiedene Begriffe ſind, völlig unbegreiflich wird. Denn wodurch ſoll es gerechtfertigt werden, von Vater und Sohn als von zwei verſchiedenen Perſonen zu reden, oder, um nur das Wenigſte zu ſagen, den Einen abſoluten Gott aus dem doppelten Geſichtspunct des Vaters und Sohns zu betrachten, wenn zwiſchen Vater und Sohn eine ſolche Identität des Weſens ſtatt findet, wenn ſelbſt das Eine, das noch als das den Sohn vom Vater unterſcheidende Merkmal angeſehen werden könnte, das aus dem Vater Seyn, mit der Aſeität des Vaters zuſammenfällt? Um den Unterſchied nicht ganz fallen zu laſſen, kann daher Anſelm nur dieß geltend machen, es ſey, ungeachtet dieſer völligen Identität, ſelbſt in Anſehung der Aſeität, gleichwohl paſſender, von dem Sohne das Weſen des Vaters, als vom Vater das Weſen des Sohns zu prädiciren, weil der Vater ſein Weſen von keinem andern habe, als von ſich [26]). Mit welchem, auch nur ſcheinbaren, Grunde kann aber das Paſſende dieſer Beſtimmung nachgewieſen werden, wenn aus dem Begriff der Sache ſelbſt ſich das gerade Gegentheil ergibt? Was Anſelm unter der Vorausſezung dieſes Unterſchiedes noch weiter hinzuſezt, daß der Sohn, als das Wort, das vollkommenſte Wiſſen und Erkennen der Subſtanz des Vaters iſt, oder da der Vater ſelbſt

---

26) Monol. c. 45.: *Quod licet secundum perspectam rationem verum sit* (nämlich das *congrue dici et intelligi, quia sic est alter id ipsum, quod alter, ut alter habeat essentiam alterius), valde tamen magis congruit filium dici essentiam patris, quam patrem essentiam filii, quoniam namque pater a nullo habet essentiam nisi a se ipso, non satis apte dicitur habere essentiam alicujus, nisi suam.*

ſicht, ſondern geht nur davon aus, daß, wie überhaupt in der Trinität, Gott aus Gott iſt, ſo auch der heilige Geiſt Gott aus Gott. Er iſt aus dem Vater, ſofern der Vater Gott iſt, die Gottheit des Vaters iſt die Urſache des Ausgangs des Geiſtes. Da nun aber die Gottheit des Vaters auch die Gottheit des Sohnes iſt, ſo läßt ſich nicht denken, wie der Geiſt aus der Gottheit des Vaters durch die Gottheit des Sohns ausgeht, ohne auch aus der Gottheit des Sohns auszugehen [31]). Die Einwendung, die ſich hier ſogleich aufdringt, daß daſſelbe auch von der Gottheit des Geiſtes ſelbſt gelten müſſe, der Geiſt alſo wie von der Gottheit des Vaters und Sohns, ſo auch von ſeiner eigenen ausgehe, beſeitigt Anſelm nur durch den nicht weiter motivirten Satz, daß keine Perſon aus ſich ſelbſt ſeyn könne, daß wie der Sohn nicht aus ſich ſelbſt, ſondern nur aus dem Vater iſt, obgleich das Weſen des Vaters, aus welchem der Sohn iſt, kein anderes iſt, als das des Sohns, ſo auch der heilige Geiſt in der Identität ſeines Weſens mit dem des Vaters und Sohns, nicht aus ſich, ſondern nur aus dem Vater und Sohn iſt, eine Behauptung, durch welche Anſelm nicht nur ſich ſelbſt widerſpricht [32]), ſondern auch in die abſolute Identität des dreieinigen Gottes mit ſich ſelbſt ein Subordinationsverhältniß ſezt. Dieſelbe Willkür iſt es, wenn Anſelm,

---

aliquid secundum rectam fidem constituere, quod in conventu populi utiliter legatur aut cantetur? — Vgl. A. F. Ribbeck, Ans. Cantuar. doctrina de sancto spiritu. Berl. 1838.

31) *Nisi forte*, ſagt Anſelm a. a. O. c. 15., *quis dicat, spiritum sanctum non procedere de deitate patris, sed de paternitate, nec per deitatem filii, sed per filiationem, quae opinio sua se patente fatuitate suffocat?* (warum aber, wenn doch Gott der Vater den Sohn auch als Vater zeugt?)

32) S. oben S. 392.

m das Verhältniß des Geiſtes zum Vater und Sohn zu eſtimmen, ſogar auf die der alten Subordinations- und manationsvorſtellung entnommene Vergleichung mit Quelle, ach und See zurückgeht, und die Einwendung, daß der ohn, ſo betrachtet, eine blos vermittelnde Stellung habe, ur durch die Bemerkung hinwegräumt, wie der See nicht us demjenigen ſey, worin Quelle und Bach ſich von einander unterſcheiden, ſondern aus dem Gemeinſamen beider, dem Waſſer, ſo verhalte es ſich auch mit dem Geiſt in ſeiner Beziehung zum Sohn und Vater [33]). Den gleichen Mangel ines ächt ſpeculativen Gehalts haben auch die übrigen Erterungen, welche Anſelm über dieſes Verhältniß gibt, wie chon daraus zu ſehen iſt, daß er auf die immer wieder ſich ufdringende Frage, wie etwas ſein Seyn von einem andern abe, ohne daß das, woraus es iſt, urſprünglicher und vorüglicher iſt, und das, das aus einem andern iſt, das Geingere und Secundäre, indem ja das, das aus einem Andern iſt, dieſes Andere zu ſeinem Seyn nöthig hat, dieſes Andere ſelbſt aber das, das aus ihm iſt, nicht bedarf, zu-

33) C. 17. Auf die Einwendung: *non procedere proprie dicitur de filio sed de patre quasi de principio (spiritus)*, erwidert er c. 16.: *hoc forsitan diceretur recte, si filius nascens de patre procederet extra patrem, et medio quodam spatio interveniente, prius intelligeretur esse spiritus sanctus de patre quam de filio, sicut rivus de fonte fluens extra fontem procedit, et quodam intervallo in lacum colligitur, et prius est lacus de fonte, quam de rivo, et ideo est de fonte per rivum, non de rivo per fontem. Verum cum filius nascens de patre non exeat extra patrem, sed in ipso manens, nec loco, nec tempore, nec essentia divisus sit a patre, et cum unum sit idemque patri et filio, id unde procedit spiritus sanctus, nec intelligi potest, nec dici debet spiritum sanctum procedere de patre et non de filio.*

lezt nur die Antwort zu geben weiß, man dürfe ſich das abſolute Weſen Gottes überhaupt nicht nach der Analogie der geſchaffenen Dinge denken, es ſey hier nichts Natürliches oder Zeitliches, kein Vor und Nach, kein Mehr oder Minder, kein Mangel und Unterſchied, ſondern ſoſehr nur eine ſchlechthinige Identität mit ſich ſelbſt, daß ſie nur als einfaches Seyn gedacht werden könne [34]). Auf der einen Seite iſt es nur die Unbegreiflichkeit des ganzen Verhältniſſes, was Anſelm für die kirchliche Lehre von der Dreiheit der Perſonen in der Einheit des Weſens geltend macht [35]), auf der andern kommt alles, was zur Rechtfertigung deſſelben geſagt wird, nur darauf hinaus, daß in der abſoluten Identität des göttlichen Weſens mit ſich ſelbſt jeder der drei, Vater, Sohn und Geiſt, dieſelbe Totalität iſt, wie die Ewigkeit immer dieſelbe iſt, ſo oft ſie auch in Gedanken wiederholt wird [36]). So wenig

34) A. a. O. c. 25.: *Totum, quod est non tam aequale vel simile sibi et coaeternum, quam idem sibi ipsi et per se sibi ipsi omnino sufficiens, nec nascitur vel procedit ibi aliquid, quasi de non esse proficiens ad esse. Sicut igitur intellectus noster non potest transire ultra aeternitatem, ut quasi de principio ejus judicet, sic non potest de hac nativitate vel processione, nec debet ad similitudinem creaturae sentire vel judicare. Sed quoniam et quod nascitur et quod procedit, non est aliud, quam id, de quo est nascens vel procedens, quod est solus et unus Deus, sicut idem Deus non est se ipso major vel minor, ita in tribus, hoc est in patre et filio et spiritu sancto, non est aliquid majus vel minus.*

35) A. a. O. c. 28.

36) A. a. O. c. 29.: *Quamvis non sint plures aeternitates, si tamen dicitur aeternitas in aeternitate, non est nisi una aeternitas. — Eodem modo quaecunque de Dei dicuntur essentia, si in se replicentur, nec quantitatem augent, nec pluralitatem admittunt. Quoniam autem Deus est aeternitas, sicut extra aeternitatem nihil est*

weiß alſo Anſelm einen realen Unterſchied zu behaupten, und ſo ſpeculativ der Gedanke iſt, von welchem er ausgeht, wenn er Gott als den ſich ſelbſt denkenden abſoluten Geiſt beſtimmte, ſo wenig iſt er im Stande, den Gedanken ſpeculativ zu entwickeln.

Das Mangelhafte der Anſelm'ſchen Entwicklung iſt, daß in ihr der Unterſchied, welchen Anſelm in Gott ſezt, nicht aus dem Geſichtspunct einer nothwendigen Vermittlung Gottes mit ſich ſelbſt aufgefaßt iſt. Und doch drang ſich Anſelm auch auf einem andern Puncte ſeiner ſpeculativen Unterſuchungen die Idee eines immanenten Selbſtvermittlungsproceſſes des göttlichen Weſens mächtig genug auf. Die von Anſelm zum Gegenſtand einer ſo tiefſinnigen Speculation gemachte Frage: **cur Deus homo** greift auch in die innerſte Natur Gottes ein, die Nothwendigkeit der Menſchwerdung und Erlöſung ſcheint ihren lezten metaphyſiſchen Grund nur in dem abſoluten Weſen Gottes ſelbſt haben zu können [37]), aber es ſind auch hier nur Andeutungen, die uns nicht geſtatten, den Zuſammenhang eines in ſich abgeſchloſſenen Syſtems aus ihnen zu entwickeln.

---

omnino, ita extra Deum penitus non est aliquid — Deus in Deo. — Unde inevitabiliter sequitur, quoniam Deus totus est, quidquid est, unum eundemque et non alium Deum, totum esse patrem, totum esse filium, totum esse spiritum sanctum.

37) Man vgl. hierüber meine Geſchichte der Lehre von der Verſöhnung S. 170 f.

Zweites Kapitel.

Roſcellin und Anſelm, P. Abälard, Nominalismus und Realismus.

In der Lehre Roſcellin's ſcheint ſich zunächſt nur der alte Vorwurf, zu welchem das, die kirchliche Lehre conſtituirende, eigenthümliche Verhältniß der Dreiheit der Perſonen und der Einheit des Weſens immer wieder Anlaß geben mußte, zu wiederholen, daß ſie tritheiſtiſch ſey. Was aber dem alten Vorwurf ein neues Zeitgepräge gibt, iſt der Zuſammenhang, in welchem Roſcellin's Lehre mit dem ſcholaſtiſchen Streit des Nominalismus und Realismus ſteht.

Was wir von Roſcellin's Lehre wiſſen [1]), iſt in dem

1) Die einzige Quelle für Roſcellin's Lehre iſt das Schreiben des Mönchs Johannes an Anſelm, in welchem er demſelben meldet: *Hanc de tribus deitatis personis quaestionem Roscelinus de Compendio* (Compiegne, wo Roſcellin Canonicus war) *movet: si tres personae sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli, aut tres animae, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint idem* (Anſelm ſelbſt bemerkt De fide trin. c. 3.: *sed forsitan ipse non dicit: sicut sunt tres angeli aut tres animae, sed ille, qui mihi ejus mandavit quaestionem, hanc ex suo posuit similitudinem, sed solummodo tres personas affirmat esse tres res, sine additamento alicujus similitudinis*, was jedoch nicht wahrſcheinlich ſeyn möchte), *ergo pater et spiritus sanctus cum filio incarnatus est. Dicit enim huic sententiae domnum Lanfrancum archiepiscopum concessisse, et vos concedere se disputante.* Auf dieſes Schreiben beziehen ſich die beiden Briefe Anſelm's Lib II. Ep. 35. u. 41. In dem erſtern entſchuldigt Anſelm gegen den Mönch Johannes die Verſpätung ſeiner Antwort mit dem Vorhaben, ihm ausführlicher zu ſchreiben, indeß erlauben ihm auch jezt ſeine Geſchäfte nur eine kurze Antwort und Widerlegung, wie er ſie gibt. Der zweite Brief muß

inzigen, durch die Polemik ſeiner Gegner auf uns gekomme-
n, Saze enthalten: Wenn die drei Perſonen nur Ein We-
n ſind, wenn ſie nicht drei Weſen für ſich ſind, wie drei
ngel, oder drei Seelen, ſo daß ihre Einheit nur die Ein-
it des Willens und der Macht iſt, ſo folgt hieraus, daß
it dem Sohn auch der Vater und der heilige Geiſt fleiſch-
worden ſind. Um alſo dieſer Conſequenz zu entgehen,
ollte er die drei Perſonen als drei für ſich beſtehende Weſen

---

unmittelbar auf die von Johannes erhaltene Nachricht geſchrie-
ben ſeyn. Da Roſcellin ſich für ſeine Behauptung auf die
Auctorität Lanfrank's und Anſelm's berufen hatte, ſo wollte
Anſelm dem Verdacht vorbeugen, welcher auf ihn hätte fallen
können. Der Biſchof Raynald von Rheims war ſchon im Be-
griff, eine Synode zu berufen. *Quoniam ergo puto Reve-
rentiam vestram*, ſchreibt daher Anſelm an den Biſchof Fulko
von Beauvais, *ibi praesentem futuram, volo ut instructa
sit, quid pro me respondere debeat, si ratio exegerit.
Archiepiscopum quidem Lanfrancum vita ejus multis
religiosis et sapientibus viris nota, quia de eo nunquam
aliquid tale sonuit, ab hoc crimine satis excusat, et ab-
sentia et mors ejus omnem de eo novam accusationem
recusat.* Die noch vorhandene Schrift: De fide trinitatis
et de incarnatione verbi contra blasphemias Ruzelini,
ſchrieb Anſelm erſt als Erzbiſchof von Canterbury. Er hatte ſchon
im Kloſter Bekk, auf die Nachricht von Roſcellins Ketzerei,
einen Brief gegen ihn zu ſchreiben angefangen, die Vollendung
deſſelben jedoch, nachdem Roſcellin auf der Synode zu Soiſſons
im J. 1092 ſeinen Irrthum abgeſchworen, für überflüſſig ge-
halten. Als er aber in England hörte, *praefatae novitatis
auctorem in sua perseverantem sententia dicere, se non
ob aliud abjurasse, quod dicebat, nisi quia a populo in-
terfici timebat*, entſchloß er ſich aus dieſer Urſache, auf
die Bitte einiger Brüder, *solvere quaestionem, qua ipse*
(Roſcellin) *sic irretitus erat, ut nullomodo se expediri
ab ea posse crederet.*

betrachtet wiſſen, und es ſchien ihm demnach die in
Behauptung liegende Gefahr des Tritheismus weit w
bedenklich, als die nach ſeiner Anſicht aus der Einhe
Weſens ſich ergebende ſo anſtößige Folge, daß mit dem
auch der Vater und der heilige Geiſt, der abſolute drei
Gott ſelbſt, fleiſchgeworden ſey. Dieſes apologetiſche
eſſe machte er wenigſtens geltend. So gut die Heiden,
er [2]), ihre Religion vertheidigen, die Juden die ihrige,
ſen auch die Chriſten ihren Glauben vertheidigen. Nur
die Trennung des Einen göttlichen Weſens in dre
ſich beſtehende, jedoch durch den Begriff einer moral
Einheit verbundene, Weſen ſchien ihm die chriſtliche
von der Menſchwerdung des Sohns ſo feſtgehalten u
zu können, wie es die chriſtliche Gottes-Idee erfo
Seine Gegner dagegen waren, wie ſich von ſelbſt ve
der gerade entgegengeſezten Anſicht. Während ſie di
Roſcellin aus der Einheit des Weſens gezogene Folg
ſchon durch die hergebrachten Diſtinctionen abſchneid
können meinten, ſchien ihnen der Tritheismus der Lehr
cellin's ſo offen vor Augen zu liegen, daß ſie in ihr nu
dem chriſtlichen Gottesbewußtſeyn völlig widerſtreitende
lehre ſehen konnten. Dieß iſt daher auch der Punct
welchen Anſelms Widerlegung zunächſt gerichtet iſt.
und Sohn ſeyen zwar allerdings zwei Weſen (**res**),
es frage ſich, in welchem Sinne; wenn man nämlich
dieſen **res** nicht ihre Subſtanz, ſondern nur ihre Rela
verſtehe. Dieß könne aber Roſcellin nicht meinen, we
von Vater und Sohn als zwei für ſich beſtehenden
rede und den Vater von der Gemeinſchaft der Menſc
dung mit dem Sohn ſo trenne, daß ſie ebenſo getrennt

2) Bei Anſelm a. a. O. c. 3.: *Pagani defendunt legem s
Judaei defendunt legem suam, ergo et nos Chris
debemus defendere fidem nostram.*

wie ein und derselbe Mensch nicht zugleich Vater und Sohn seyn könne. Wenn Vater und Sohn auf die gleiche Weise verschieden seyn sollen, wie mehrere Engel oder Seelen verschiedene Substanzen sind, so seyen drei Personen auch drei Götter. Entweder führe also die Argumentation Roscellin's, wenn drei Personen Eine res seyn sollen, da es sich keineswegs nur um die Menschwerdung handle [3]), zur wahren Irrlehre des Sabellius, oder zu Tritheismus. Wolle Roscellin dem leztern dadurch entgehen, daß er sage, er lehre nicht drei Götter, weil die drei zugleich Ein Gott seyen, so würde sich dieß nach Roscellin's Argumentation nur so denken lassen, daß die drei Personen zusammen den Einen Gott ausmachen, ist aber Gott zusammengesezt, so ist er auch auflösbar, und kann daher nicht als das schlechthin einfache absolute Wesen gedacht werden. Die Consequenz, welche Roscellin in Hinsicht der Incarnation des Vaters und Geistes zog, widerlegte Anselm durch den Unterschied der Personen, indem er Roscellin den Vorwurf machte, daß er Natur und Person verwechsle, wenn er aus der Identität der Gottheit folgere, daß mit dem Sohn auch der Vater Fleisch geworden sey. Wer die Incarnation recht verstehe, wisse auch, daß der Mensch, mit welchem sich der Sohn verband, nicht in die Einheit der Natur, sondern die Einheit der Person von ihm aufgenommen worden sey. Gott habe den Menschen nicht so angenommen, daß die Natur Gottes und des Menschen eine und dieselbe sey, sondern nur Eine Person Gottes und des Menschen sey es, was nur bei Einer Person Gottes seyn könne. Verschiedene Personen können nicht

3) A. a. O. c. 3.: *Cur ergo pergit ad incarnationem, quasi ipsa sola faciat quaestionem, et non potius dicit, si tres personae sunt una res, non sunt tres personae? Nam non minus ante incarnationem, quam post, facere hanc quaestionem potest.*

mit einem und demſelben Menſchen eine und dieſelbe Perſo
ſeyn, ſonſt müßten ja mehrere von einander verſchiedene Pe
ſonen eine und dieſelbe Perſon ſeyn [4]), was nicht mögli
wäre. Wenn daher Gott in Einer Perſon fleiſchgeworde
ſo kann nicht zugleich auch eine andere Perſon fleiſchgewo
den ſeyn. Warum nun aber gerade die Perſon des Soh
nicht eine andere aus der Trinität fleiſchgeworden, erkl
Anſelm auf folgende Weiſe: Wenn der heilige Geiſt fleiſc
geworden wäre, wie der Sohn fleiſchgeworden iſt, ſo wä
der heilige Geiſt der Sohn des Menſchen, und es wär
ſomit zwei Söhne in der Trinität Gottes, was leicht Unq
wißheit und Confuſion zur Folge haben kann, indem m
nicht ſogleich wüßte, welcher Sohn gemeint iſt, wenn von
nem Sohn die Rede iſt, der Sohn Gottes oder der So
des Menſchen. Auch wäre unter den verſchiedenen Perſon
eine Ungleichheit in Anſehung ihrer Sohnſchaft, der e
Sohn ſtünde durch ſeinen Vater höher, der andere niedrig
ungeachtet doch beide einander gleich ſeyn ſollten, es wä
alſo eine unpaſſende Verſchiedenheit der Perſonen. Hä
aber der Vater einen Menſchen zur Einheit der Perſon m
ſich verbunden, ſo würde zu denſelben Inconvenienzen n
eine neue hinzukommen. Es würden, wenn der Vater

4) Um die Anwendung des Sazes: *diversarum personar
impossibile est eandem esse proprietatum collection
(c. 6.), auf das Verhältniß des Göttlichen und Menſchli
in der Perſon Chriſti abzuſchneiden, behauptet Anſelm: *verb
caro factum assumsit naturam aliam, non aliam per
nam. Nam cum profertur homo, natura tantum, qu
communis est omnibus hominibus, significatur. Cum ve
demonstrative dicimus istum vel illum hominem vel pr
prio nomine Jesum, personam designamus, quae ex
natura collectionem habet proprietatum, quibus hom
communis sit singulus et ab aliis singulis distinguitu
Das Perſonbildende iſt alſo nur die göttliche Natur.

ohn der Jungfrau wäre, nun auch zwei Perſonen in der rinität als Enkel zu bezeichnen ſeyn, denn der Vater wäre r Enkel der Eltern der Jungfrau, und ſein Sohn der nkel der Jungfrau, ob er gleich nichts aus der Jungfrau itte. Kann nun in Gott nicht die geringſte Inconvenienz yn, ſo iſt das Eine ſo unmöglich als das Andere, und es lgt aus der Natur der Sache, daß nur der Sohn fleiſch- worden iſt. Endlich rechtfertigt Anſelm gegen Roſcellin ch den Begriff der Perſon. Wenn Roſcellin meine, ohne ß man drei für ſich beſtehende Weſen oder drei Götter an- hme, könne auch von keinem Unterſchied der Perſonen die ede ſeyn, ſo denke er dabei nur an eine ſolche Mehrheit n Perſonen, wie mehrere menſchliche Perſonen ſeyen. Aber e drei Perſonen des Trinitätsverhältniſſes ſeyen nicht drei r ſich beſtehende Weſen, wie drei Menſchen, ſondern ſie ben nur eine gewiſſe Aehnlichkeit mit drei abgeſonderten erſonen. Es ſeyen, wenn auch nicht drei für ſich beſtehende eſen, doch drei Perſonen, läugne man aber die Einheit r Dreiheit, weil man, was man ſonſt nicht ſieht, auch in ott ſich nicht denken kann, ſo erwäge man doch, daß in ott gar wohl etwas ſeyn kann, was unſer Verſtand nicht greifen kann, und vergleiche die abſolute, über Raum und it erhabene, Natur Gottes nicht mit dem Räumlichen und itlichen, ſondern glaube, daß in ihr etwas iſt, was ſonſt cht ſeyn kann [5]). Es iſt ſomit das Unbegreifliche des gött- hen Weſens überhaupt, aus welchem der eigenthümliche egriff der Perſon im Sinne der kirchlichen Trinitätslehre rechtfertigt werden ſoll, jenes Mittelding zwiſchen Subſtanz nd Eigenſchaft, Anſelm kann ſich aber zugleich doch nicht nthalten, dieſes Unbegreifliche dadurch wieder begreiflich zu machen, daß er Vergleichungen zu Hülfe nimmt, welche ent- weder auf eine tritheiſtiſche Trennung führen, oder in einer

5) A. a. O. c. 7.

ſabellianiſchen Einheit jeden realen Unterſchied der
aufheben [6]).

In dem Bisherigen iſt jedoch nur die kirchlic
des Streites mit Roſcellin in Betracht gezogen, ſein
ſpruch gegen den orthodoxen Trinitätsbegriff, das
Wichtigere iſt der dialectiſche Hintergrund der Sache,
chen uns Anſelm wenigſtens in einigen Andeutunge
ſehen läßt. Roſcellin gehörte, wie Anſelm ſagt, zu de
nen Dialektikern [7]), welche nichts für wahr halten,
nicht mit ihren Vorſtellungen begreifen können, oder
dialectiſchen Häretikern, welche die allgemeinen Si
für einen bloßen Hauch der Stimme halten, die ſi
der Farbe nichts anders denken können, als den Kö
ter der Weisheit des Menſchen nichts anders als di
die wegen ihrer grobmaterialiſtiſchen Denkweiſe für
terſuchung geiſtiger Fragen völlig unfähig ſind [8]).
nunft, welche die oberſte Richterin alles deſſen, was
ſchen iſt, ſeyn ſoll, iſt ſoſehr von körperlichen Vorſ

---

6) A. a. O. c. 8.: *Tres sunt, fons, rivus, lacus, Nilus, unus fluvius, una natura, una aqua et potest, quid tres. Nam neque tres aut Nili, a aut naturae, aut aquae sunt, neque tres aut fo rivi, aut lacus. Unum igitur dicitur hic de t tria de uno, nec tamen tria de invicem.* Di Ausführung iſt ohne allen Werth, beſonders wen meint, daß *tria hic dicuntur de uno toto per unum perfectum totum de tribus.* Auch auf de der Ewigkeit geht hier Anſelm wieder zurück, ſofern *cum puncto sine intervallo non est nisi unum p*

7) A. a. O. c. 3.

8) A. a. O. c. 2.: *Prorsus spiritualium quaestionun tatione sunt exsufflandi*, ſagt Anſelm mit Anſpie den *flatus vocis.*

überwältigt [9]), daß sie sich aus ihnen nicht herauswenden, und von ihnen das, was sie allein für sich zum Gegenstand der reinen Betrachtung machen muß, nicht unterscheiden kann. Wer sich noch nicht vorstellen kann, wie mehrere Menschen der Art nach Ein Mensch sind, wie kann ein solcher begreifen, wie in der geheimnißvollen über alles erhabenen Natur mehrere Personen, von welchen jede vollkommener Gott ist, Ein Gott sind? Und wer so wenig Klarheit des Geistes hat, daß er das Pferd von seiner Farbe nicht unterscheiden kann, wie wird ein Solcher zwischen dem Einen Gott und seinen verschiedenen Relationen unterscheiden können? Und wer sich unter dem Menschen nichts anders vorstellen kann, als ein Individuum, wird sich unter dem Menschen nie etwas anders denken können, als eine menschliche Person. Denn jedes menschliche Individuum ist eine Person. Wie kann er also sich denken, daß vom Worte ein Mensch nicht eine Person angenommen sey, d. h. eine andere Natur, nicht eine andere Person? So schildert Anselm die philosophische Denkweise Roscellins, welche dieser Schilderung zufolge nur mit dem Namen des Nominalismus bezeichnet werden kann, da sie das Allgemeine für nichts Reales hält, sondern es nur auf die Vorstellungen zurückführt, welche in Folge der empirischen Eindrücke, die die einzelnen Dinge und die Erscheinungen an ihnen auf die Seele machen, in der Seele sind. Es giebt keine Arten, keine Gattungen, keine allgemeinen Begriffe, die Farbe kann nicht von dem einzelnen Körper, an welchem sie erscheint, die Weisheit nicht von der Seele, in welcher sie ist, getrennt werden, alles was ist, existirt nur als Einzelnes, in seinem reinen Fürsichseyn, ein Allgemeines, ein Gemeinsames,

9) A. a. O. c. 2.: *Ratio in imaginationibus corporalibus obvoluta.* Vgl. c. 3., wo Anselm in Beziehung auf Roscellin sagt: *Si simplicem habet intellectum, et non multiplicitate phantasmatum abrutum etc.*

durch welches die einzelnen Dinge in eine ſolche Beziehung zu einander geſezt würden, welche nicht durch die ſinnliche Empfindung, ſondern nur durch die denkende Betrachtung erkannt werden kann, gibt es nicht, es gibt alſo auch keine auf das Allgemeine gerichtete geiſtige Thätigkeit, kein Denken, ſondern nur ein Vorſtellen, das nur der unmittelbare Reflex des ſinnlichen Empfindens iſt. Spricht man alſo von allgemeinen Subſtanzen, oder allgemeinen Begriffen, ſo ſagt man hiemit etwas völlig inhaltsleeres, es ſind bloße Worte, welchen keine Realität entſpricht, alſo nicht Worte, als Ausdruck von Gedanken und Begriffen, ſondern bloße Hauche, Bewegungen der Luft, durch das Organ der Stimme hervorgebracht. Dieſer nominalſtiſchen Denkweiſe iſt es ganz gemäß, wenn Roſcellin, wie wir aus Abälards Dialektik ſehen [10]),

10) Couſin, Ouvrages inédits d'Abélard. Paris 1836. S. 471.: *Fuit enim, memini*, ſagt Abälard in der Dialektik, *magistri nostri Roscellini* (daß Roſcellin wirklich Abälard's Lehrer war, hat Couſin a. a. O. S. XL näher nachzuweiſen geſucht) *tam insana sententia, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscribebat. Si quis autem rem illam, quae domus est, rebus aliis, pariete scilicet et fundamento, constare diceret, tali ipsam argumentatione impugnabat: si res illa, quae est paries, rei illius, quae domus est, pars sit, cum ipsa domus nihil aliud sit, quam ipse paries et tectum et fundamentum, profecto paries sui ipsius et caeterorum pars erit. At vero quomodo sui ipsius pars fuerit? Amplius omnis pars naturaliter prior est suo toto. Quomodo autem paries prior se et aliis dicetur, cum se nullo modo prior sit?* Daß nichts früher ſeyn kann, ehe es iſt, bleibt in jedem Falle der allgemeine Saz, von welchem aus Roſcellin argumentirt, mag man den Theil dem Ganzen, oder, was eben ſo gut möglich iſt, das Ganze dem Theil vorangehen laſſen. Zu vergleichen iſt hier auch in der Sammlung der Briefe Abälards Ep. XXI. (Abael. et Hel.

ſich keine Vorſtellung davon machen konnte, wie etwas als Theil von etwas Anderem angeſehen werden ſoll. Als Theil wäre es mit dem Ganzen, deſſen Theil es iſt, in gewißer Beziehung identiſch, es wäre in dem Ganzen als dem Allgemeinen ſchon mitenthalten, und es wäre ſomit, da das Allgemeine die Vorausſezung des Beſondern und Einzelnen, das als Theil in ihm iſt, ſeyn muß, an ſich zuvor ſchon, ehe es

---

Opp. Par. 1616. S. 334.), in welchem ſich Abälard gegen den Biſchof von Paris darüber beſchwert, *quod erectus ille et semper inflatus catholicae fidei hostis antiquus* (Roſcellin), *cujus haeresis detestabilis tres deos confiteri immo et praedicare Suessionensi concilio a patribus convicta est atque insuper exilio punita, multas in me contumelias et minas evomuerit, viso opusculo quodam nostro de fide sanctae trinitatis, maxime adversus haeresim praefatum, qua ipse infamis est, conscripto. Nuntiatum insuper nobis est a quodam discipulo nostro, cui inde locutus est, quod vos tunc absentem exspectaret, ut vobis in illo opusculo quasdam haereses me inseruisse monstraret, et vos quoque contra me, sicut et omnes, quos nititur, commoveret.* Zur nähern Bezeichnung dieſes Gegners, welchen Abälard nicht mit Namen nennen will, da er bekannt genug ſey, ſezt er am Schluſſe des Schreibens hinzu: *Hic sicut pseudodialecticus, ita et pseudochristianus, cum in dialectica sua nullam rem partes habere aestimat, ita divinam paginam impudenter pervertit, ut eo loco, quo dicitur dominus partem piscis assi comedisse, partem hujus vocis, quae est piscis assi, non partem rei intelligere cogatur.* Dieſe Anwendung macht Abälard, um nicht blos das Widerſinnige, ſondern auch das Unchriſtliche der Behauptung Roſcellins zu zeigen. Kann nichts Theil eines andern ſeyn, ſo kann auch Chriſtus nicht den Theil eines Fiſches geeſſen haben, aber nicht blos dieß bleibt undenkbar, ſondern überhaupt die Möglichkeit, wie etwas nur theilweiſe exiſtiren kann, oder, wie es gleichwohl allgemeinere Begriffe gibt, wenn doch ihre Möglichkeit geläugnet wird.

als Einzelnes exiſtirt. Dieß erklärte Roſcellin für einen Widerſpruch, indem er den Widerſpruch darin fand, daß etwas ſein eigener Theil ſeyn ſoll. Sein eigener Theil wäre es nämlich, wenn es an ſich betrachtet, mit dem Ganzen oder Allgemeinen identiſch, gleichſam das Allgemeine ſelbſt wäre, und doch zugleich als einzelnes Ding für ſich, ein Theil des Allgemeinen. Dieß iſt unmöglich, es exiſtirt alſo alles, was iſt, nur für ſich, in ſeinem reinen Fürſichſeyn, und es gibt keine Beziehung, durch welche man über das unmittelbare Fürſichſeyn des einzelnen Dings hinausgehen könnte, d. h. es gibt nichts Gemeinſames, nichts Allgemeines, keine allgemeinen Begriffe, ſondern nur einzelne Dinge, unter welchen kein vermittelndes, ſie zur Einheit verbindendes Verhältniß irgend einer Art ſtattfindet, es gibt alſo überhaupt kein Denken, ſondern nur ein ſinnliches Wahrnehmen. Da aber Roſcellin die allgemeinen Begriffe wenigſtens als **flatus vocis** gelten laſſen mußte, ſo wäre von Intereſſe, zu wiſſen, wie er das Daſeyn derſelben im Bewußtſeyn des Menſchen erklärte. Hängt alles Denken und Erkennen nur von den empiriſchen Eindrücken ab, iſt nichts wahr, was nicht ſinnlich gegeben iſt, ſo muß man fragen, was gleichwohl den Geiſt nöthigt, über die Realität der empiriſchen Eindrücke hinauszugehen, und ſich allgemeine Begriffe, wenn auch nur als **flatus vocis**, zu bilden? Dieß bleibt unklar, aber Roſcellins Nominalismus oder Empirismus erſcheint überhaupt in einer ſo rohen Geſtalt, daß man, wenn Roſcellin nicht einmal das Verhältniß des Theils zum Ganzen ſich denken konnte, nicht begreift, wie er irgend ein logiſches Verhältniß, die Wahrheit eines logiſchen Sazes, für möglich halten konnte. Nur dieß liegt klar vor Augen, wie mit ſeinem Nominalismus ſein Widerſpruch gegen die kirchliche Trinitätslehre zuſammenhängt. Konnte er ſich überhaupt kein Verhältniß des Allgemeinen und Beſondern denken, hat nach ſeiner Anſicht alles nur ſoweit Realität, ſoweit es als einzelnes Ding für ſich

o mußte für ihn jedes reale Band, das die Perſonen
eit des Weſens verknüpft, von ſelbſt hinwegfallen,
n für ihn nur in ihrem perſönlichen Fürſichſeyn ſte-
le Realität und Subſtanzialität des Seyns fällt auf
tandpunkt nur in das Einzelne, empiriſch Gegebene,
emeine gehört der bloßen Vorſtellung an, die Vor-
aber iſt, da ihr ohne die empiriſche Realität jeder
lle Inhalt fehlt, das Leere, Nichtige, rein Aeuſſerli-
is Verhältniß des Beſondern zum Allgemeinen iſt
ie überhaupt, ſo auch in der Trinität, ohne alle Be-
das Beſondere exiſtirt nur als Beſonderes, Einzelnes,
Allgemeine iſt eine blos nominelle Einheit, unter
nan ſich nichts wahrhaft Seyendes denken kann.
t Nominalismus Roſcellins gegenüber kann die Denk-
ſelms nur als Realismus bezeichnet werden, worin
ſelbe beſteht, kann nur im Allgemeinen angegeben
da Anſelm ſeinen Gegner nicht mit philoſophiſchen,
mit theologiſchen Gründen widerlegt hat. Iſt das
ne nach Roſcellin nur eine inhaltsleere Vorſtellung,
r **flatus vocis**, ſo ſpricht dagegen Anſelm nicht blos
emeinen Begriffen, ſondern auch von allgemeinen
en, und während Roſcellin alle Erkenntniß der Wahr-
aus den empiriſchen Eindrücken der einzelnen Dinge
und den Geiſt nur durch den Körper, das Allge-
ir durch das Einzelne beſtimmt werden läßt, gibt es
nach Anſelm eine von allen körperlichen Eindrücken
ſtellungen unabhängige Vernunft, als höchſtes Prin-
ſenſchen, und ein Object des Erkennens, das nur
reine denkende Betrachtung iſt [11]). Der Realismus

---

1. O. c. 2. Er tadelt es an Roſcellin, und an den Dia-
kern jener Zeit, daß ſie *nonnisi flatum vocis putant
universales substantias* (die allgemeinen Begriffe ſind
nach für ſich beſtehende Realitäten), und daß *in eorum*

Anſelms beſteht daher darin, daß es überhaupt ein Allgemeines gibt, das von den einzelnen für ſich beſtehenden Dingen verſchieden iſt, in welcher Beziehung Anſelm an Roſcellin rügt, daß er ſich z. B. unter dem Begriff des Menſchen nichts anders denken könne, als ein Individuum [12]). Der Begriff Menſch hat demnach ſeine Realität nicht blos in den einzelnen Individuen, welche ſo oder anders beſtimmte Menſchen ſind, ſondern auch in dem allgemeinen Begriff ſelbſt, in welchem die einzelnen Individuen Eins ſind, in der Einheit des Gattungsbegriffs, die allgemeinen Begriffe ſind allgemeine Subſtanzen, und zwar ſcheint ſich Anſelm unter ihnen nicht blos aus dem empiriſch Gegebenen abſtrahirte Begriffe, ſondern wirkliche Subſtanzen gedacht zu haben. Das Allgemeine iſt in der ganzen Anſicht Anſelms ſo ſehr das Ueberwiegende, das Subſtanzielle, daß nicht nur alles einzelne Seyn durch das Allgemeine beſtimmt wird, ſondern das Allgemeine eigentlich das allein Exiſtirende, das wahrhaft Wirkliche iſt. Anſelm drückt dieß in der, ſeine realiſtiſche Grundanſicht am beſtimmteſten ausſprechenden, Abhandlung **De veritate** ſo aus: alles, was iſt, iſt nur durch die **summa veritas**, die höchſte Realität, das Allgemeine, die an ſich ſeyende, abſolute Vernunft, deswegen kann auch alles nur ſo ſeyn, wie es der **summa veritas** gemäß iſt. Alles Seyende iſt nur die Verwirklichung der **summa veritas**, oder die **summa veritas** iſt ſelbſt das Wirkliche in den Dingen, alles Wirkliche iſt daher

---

animabus ratio, quae et princeps et judex omnium debet esse, quae sunt in homine, sic est in imaginationibus corporalibus obvoluta, ut ex eis se non possit evolvere, nec ab ipsis ea, quae ipsa sola et pura contemplari debet, valeat discernere.

12) A. a. O. *Nondum intelligit, quomodo plures homines in specie sint unus homo — non potest intelligere, aliquid esse hominem, nisi individuum.*

ich vernünftig, und alles Vernünftige wirklich. Gibt es ther auch in den exiſtirenden Dingen etwas, was zu der **mma veritas** in keinem adäquaten Verhältniß ſteht, ſo nn es nur als etwas Zufälliges, Unweſentliches, als ein os verſchwindendes Moment angeſehen werden, das die bſolute Wahrheit oder die vernünftige Wirklichkeit des ſeyenden nicht aufhebt [13]).

13) De verit. c. 7. Auf die Frage: *an putas aliquid esse aliquando, aut alicubi, quod non sit in summa veritate, et quod inde non acceperit, quod est, in quantum est, aut quod possit aliud esse, quam quod ibi est* (an ſich iſt)? wird geantwortet: *non est putandum. Quidquid igitur est, vere est, in quantum hoc est, quod ibi est*, was abſolut auch ſo ausgedrückt werden kann: *omne quod est, vere est, quoniam non est aliud, quam quod ibi est. Est igitur veritas in omnium, quae sunt, essentia, quia hoc sunt, quod in summa veritate sunt. — Igitur omne quod est, recte est. — Certum est, veritatem rerum esse rectitudinem.* Auf die Frage: *sed secundum rei veritatem quomodo possumus dicere, quia quidquid est, debet esse, cum sint multa opera mala, quae certum est esse non debere*, wird erwiedert: *quid mirum, si eadem res debet esse et non esse*, und dieß näher ſo beſtimmt: *nihil omnino est, nisi Deo aut faciente aut permittente*, da aber Gott alles nur gut und weiſe thun und zulaſſen kann, ſo folgt hieraus, *debere esse, quod tanta bonitas et tanta sapientia facit aut permittit.* Gott läßt zu, *aliquos male facere, quod male volunt. Idem igitur debet esse et non esse: debet enim esse, quia bene et sapienter ab eo, quo non permittente fieri non posset, permittitur, et non debet esse, quantum ad illum, cujus iniqua voluntate concipitur. Hoc igitur modo Dominus Jesus, quia solus innocens erat, non debuit mortem pati, nec ullus eam illi debuit inferre, et tamen eam debuit pati, quia ipse sapienter et benigne et utiliter voluit eam sufferre: multis enim modis eadem res suscipit diversis considera-*

Da der Gegenſaz des Nominalismus und Realis
ſich zuerſt in Roſcellin und Anſelm in ſeiner Wichtigkeit

---

tionibus contrarta (das Böſe, als das der Vernunft Ina
äquate, hat daher ſeinen Grund nur in einer ſubjectiven B
trachtungsweiſe). Die ſubjective Betrachtung, die auf d
Einzelne geht, gibt zwar verſchiedene Geſichtspuncte, nach
Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit der einzelnen Dinge, a
das Allgemeine darf ſich nicht nach dem Einzelnen richten, ſ
dern das Einzelne kann nur durch das Allgemeine beſtim
werden. *Non ideo*, ſagt Anſelm a. a. O. c. 13., *sunt p
res rectitudines, quia plures sunt res, in quibus su
es ſcheinen nur mehrere zu ſeyn wegen der *ipsa rerum p
ralitas*. Wenn aber die *rectitudo* nur inſofern in den D
gen iſt, ſofern ſie *sunt secundum quod debent, manu
stum est, earum omnium unam solam esse rectitudin
Una igitur in omnibus illis est veritas*. Wenn man da
auch von einer *veritas hujus vel illius rei* ſpricht, ſo
ſchieht dieß nur uneigentlich, *quoniam illa non in ipsis
bus, aut ex ipsis, aut per ipsas, in quibus esse dicit
habet suum esse, sed cum res ipsae secundum ill
sunt, quae semper praesto est his, quae sunt, sicut
bent, tunc dicitur hujus vel illius rei veritas, ut veri
vocis, actionis, voluntatis, quemadmodum dicitur te
pus hujus vel illius rei, cum unum et idem sit tem
omnium, quae sunt in eodem tempore simul. Et si
esset haec vel illa res, non minus esset idem temp
non enim dicitur ideo tempus hujus vel illius rei, q
tempus est in ipsis rebus, sed quia ipsae sunt in te
pore. Et sicut tempus, per se consideratum, non di
tur tempus alicujus, sed cum res, quae in illo su
consideramus, dicimus tempus hujus vel illius rei,
summa veritas per se subsistens nullius rei est,
cum aliquid secundum illam est, tunc ejus veritas di
tur vel rectitudo.* Couſin a. a. O. Introd. S. CVII.
merkt zur Kritik des Anſelm'ſchen Realismus, wenn es
in den Dingen, in ihren particulären und individuellen

die Theologie zeigt, so ist hier der Ort, dieser berühmten Streitfrage der Scholastik noch einige weitere Aufmerksamkeit zu schenken.

---

menten etwas Gemeinsames und Allgemeines gebe, das uns gestatte, sie nach verschiedenen Klassen zu ordnen, in welchen sie ihre Einheit haben, so folge daraus nicht, daß man bei einer Sache, statt ihres wesentlichen und allgemeinen Attributs, diese oder jene zufällige Eigenschaft nehmen dürfe, um sie für sich zu betrachten, und sich dann einzubilden, daß diese Eigenschaft ausserhalb des Subjects, an welchem sie ist, oder ausserhalb des sie betrachtenden Geistes, irgend eine Realität hat, was nichts anders wäre, als wenn man Abstractionen realisiren wollte. Dieß sey der Fehler des Realismus, und Anselm irre sehr, wenn er dem Roscellin auch dieß zum Vorwurf mache, daß er die Farbe von dem Körper, an welchem sie ist, nicht zu unterscheiden wisse. Dieser Tadel habe nur dann einen vernünftigen Sinn, wenn er der Farbe ebenso eine eigene Realität zuschreibe, wie die Menschheit, als Gattung, unabhängig von ihren Individuen existire. Der Nominalismus könne aber mit Recht sagen, daß die Farbe nur eine Wahrnehmung der Seele und eine Modification des Körpers sey, an welchem sie erscheint, und daß in dieser Modification die einzig realen Elemente nur das Licht und der Körper mit seinen Formen und Eigenschaften seyen, und nur die Verbindung dieser Elemente das Accidens, das Farbe heißt, hervorbringe. Die Farbe habe daher nur die Realität eines Accidens, sey aber nichts Allgemeines. *On voit poindre déjà une de ces abstractions réalisées, une de ces entités imaginaires, qui ont fait si beau jeu a l'école nominaliste, et ont tant nui à la réputation des universaux et aux véritables réalités.* Allein wenn Anselm seinen Saz: *una est in omnibus veritas* streng realistisch hätte durchführen wollen, so hätte er nur darauf hinauskommen können, daß solche Eigenschaften der Dinge, wie Farbe, Ausdehnung u. s. w., als Modificationen der allgemeinen Substanz des Seyenden anzusehen sind, und der Unterschied des Anselm'schen Realismus

Man geht gewöhnlich, um den Urſprung dieſer Co
verſe zu erklären, auf eine Stelle bei Porphyrius in
Einleitung in die Kategorien des Ariſtoteles [14]) zurück
welcher Porphyrius davon ſpricht, daß er, weil es, un
ariſtoteliſche Lehre von den Kategorien richtig zu verſt
nothwendig ſey, zu wiſſen, was Gattung, Differenz,
was Subſtanz und Accidens ſey, und weil die Kenntniß
von zur Definition, Eintheilung und Demonſtration ni
ſey, zur Einleitung das von den Alten hierüber Geſagte
einanderſezen wolle, ohne auf tiefere Fragen einzugehen,
namentlich die Frage über Gattungen und Arten, ob ſi
ſich beſtehen, oder nur der Vorſtellung angehören, ob ſi
ſich beſtehende Körper ſeyen, oder unkörperlich, ob ſie ge
von den ſinnlichen Objecten exiſtiren, oder in ihnen un
ihnen, Gegenſtand einer ſehr ſchwierigen Unterſuchung
Porphyrius hat in dieſer Stelle kurz zuſammengefaßt,
ſich aus dem ganzen Entwicklungsgange der griechiſchen
loſophie als ihr höchſtes Problem ergab. Es iſt nichts
ringeres, als die große Frage, um welche ſich der Geg
des platoniſchen und ariſtoteliſchen Standpuncts bewegt,
wie das eigentliche Moment der Frage kurz bezeichnet we
kann, der Unterſchied der Ideen und der Kategorien. Auf

---

und des Roſcellin'ſchen Nominalismus würde auch in d
Beziehung immer dieſer ſeyn, daß Anſelm von dem B
des Allgemeinen, als des allein ſubſtanziell Exiſtirenden,
geht, und von dieſem aus erſt auf das Beſondere, als P
ſication des Allgemeinen, kommt, während dagegen Roſ
auch ſolche Eigenſchaften, wie Farbe, Ausdehnung u. ſ.
immer nur als etwas, den einzelnen Dingen, an welche
erſcheinen, Inhärirendes anſehen konnte.

14) Vgl. Couſin a. a. O. S. LX. Baumgarten-Cruſius, De
scholasticorum realium et nominalium discrimine de
tisque ipsorum theologicis. in Opusc. theol. Jenae 18
S. 54 f.

unct der platoniſchen Philoſophie iſt die Idee, als das
ine, das wahrhaft Subſtanzielle. Alles, was iſt,
durch die an ſich ſeyende Idee, und die Idee muß
ı ihrer abſoluten Höhe in die wirkliche Welt herabſtei-
m ſich für das ſubjective Bewußtſeyn aufzuſchließen.
örte zum Weſen der Idee, daß ſie allein das objectiv
nde iſt, und das ſubjective Bewußtſeyn kann ſich zu
ı ſowohl ſelbſtthätig, als vielmehr nur receptiv ver-
das Bewußtſeyn der Idee iſt die eigene Offenbarung
e. Auf dem ariſtoteliſchen Standpunct dagegen geht
ge Betrachtung von dem Einzelnen, empiriſch Gege-
aus, und das Allgemeine wird erſt durch die Thätig-
ı reflectirenden und abſtrahirenden Geiſtes erzeugt.
dem Weſen der Idee widerſtreiten würde, ſie für eine
bſtraction zu halten, ſo ſind dagegen die Kategorien
ch nichts anders, als abſtracte Begriffe, die höchſten
men, welchen alles Mannigfaltige und Verſchieden-
ver in der Wirklichkeit exiſtirenden Dinge untergeord-
den muß. Das Allgemeine hat daher auch nicht blos
beſtimmten Character, welcher von den Ideen nicht
werden kann, ſondern wie es, wenn man von dem
en ausgeht, immer darauf ankommt, das Mannig-
und Verſchiedene in ſeiner Einheit zu begreifen, ſo
Kategorien die auch in der Einheit bleibenden we-
n Verſchiedenheiten, die Beſtimmungen, die von allen
den Dingen prädicirt werden können, das Allgemein-
aber zugleich ein weſentlich in ſich Unterſchiedenes iſt,
Kategorie ihren beſtimmten eigenthümlichen Begriff
kt, welcher auf keinen andern Begriff zurückgeführt
kann, als den allgemeinen der Kategorien. Be-
man die beiden Theorien in ihrem Verhältniß zu
r, ſo ſcheint ſich die Frage, ob die allgemeinen Be-
ır ſich beſtehende Subſtanzen ſind, oder nur dem vor-
n denkenden Bewußtſeyn angehören, von ſelbſt zu

beantworten, je nachdem man ſich entweder mit Plato auf den Standpunct der Objectivität der Idee ſtellt, oder mit Ariſtoteles auf den Standpunkt der Erfahrung und des ſubjectiven Bewußtſeyns. Allein das Eigene iſt, daß hier der eine Standpunct dem andern ſich mit gleichem Rechte gegenüber ſtellt, daß auch ein Platoniker, wie Porphyrius, die Wahrheit der ariſtoteliſchen Kategorienlehre der platoniſchen Ideenlehre gegenüber nicht verkennen konnte. Stellte man daher ſowohl die platoniſchen Ideen als die ariſtoteliſchen Kategorien unter den gemeinſamen Geſichtspunct der allgemeinen Begriffe, ſo konnte die Aufgabe, in welcher alle Reſultate der griechiſchen Philoſophie zuſammenliefen, nur in der Frage zuſammengefaßt werden, wie ſie Porphyrius ſtellte, ob die allgemeinen Begriffe eine, vom ſubjectiven Bewußtſeyn unabhängige, objective Realität haben, oder ob ſie nur Abſtractionen des vorſtellenden denkenden Bewußtſeyns ſeyen. Unſtreitig war dieſe Frage wichtig genug, um auch ferner den forſchenden Geiſt zu beſchäftigen, was ihr aber ihre Bedeutung für das Mittelalter gab, war doch eigentlich dieß, daß ſie durch einen jener Männer, welche überhaupt den Uebergang der Bildung der alten Welt in die neu ſich geſtaltende vermittelten, und was ſie ſelbſt als die Summe ihres Wiſſens aus dem Alterthum in ſich trugen, für die folgende Zeit compendiariſch verarbeiteten, dem Bewußtſeyn der Zeit nahe gelegt wurde. Es geſchah dieß durch Boëthius, welcher in jener vermittelnden Stellung, welche er zwiſchen der alten und neuen Zeit einnimmt, einen in der That welthiſtoriſchen Einfluß gewonnen hat. Als Commentator der Einleitung des Porphyrius nahm er jene Frage wieder auf, um die von Porphyrius zurückgehaltene Antwort auf ſie zu geben. In dem kürzern Commentar ſprach ſich Boëthius für die Realität der allgemeinen Begriffe und namentlich der fünf, von Porphyrius genannten, ariſtoteliſchen Kategorien aus. Da alles, was exiſtirt, ſie zu ſeiner nothwendigen Voraus-

zung hat, ſo ſchienen ſie ihm vor allem ſelbſt reell exiſtiren zu müſſen [15]). In ſeinem zweiten Commentar [16]) dagegen ſtritt Boëthius die Realität der Univerſalien, oder der Gat-

15) Boëth. Opp. ed. Basil. 1546. S. 8.: *Si rerum veritatem atque integritatem perpendas, non est dubium, quin vere sint. Nam cum res omnes, quae vere sunt, sine his quinque esse non possent, has ipsas quinque res vere intellectas esse non dubites. Sunt autem in rebus omnibus conglutinatae et quodam modo conjunctae atque compactae.* Couſin a. a. O. S. LXVII. macht dem Boëthius den Vorwurf, die Frage des Porphyrius ganz mißverſtanden zu haben. *Porphyre n'a jamais demandé, si la différence, l'accident, le propre existent par eux-mêmes, car il suffit de poser la question, pour la résoudre négativement. Porphyre n'a pas non plus mis en question la realité ou la non-realité du genre et de l'espèce considérés abstractivement; car il serait trop clair aussi que ce ne sont que des conceptions de l'esprit, de généralisations commodes pour la pensée et pour le langage. Porphyre se demande si les genres et les espèces, et non pas l'espèce et le genre, existent réellement: par exemple, si tel genre déterminé, à savoir l'humanité, existe indépendamment des individus qui le composent, ou bien, si ces individus seuls existent, et si le genre humanité n'est pas une pure abstraction.* Couſin beſchuldigt daher den Boëthius eines abſurden Realismus. Warum ſoll aber, was von dem Gattungsbegriffe der Menſchheit gilt, nicht von dem Gattungsbegriff an ſich gelten? Man darf nicht vergeſſen, daß der Realismus von der Realität ſeiner Subſtanzen zuletzt auf die Eine allgemeine Subſtanz zurückführt. Jenes *trop clair, que ce ne sont que des conceptions de l'esprit* iſt es eben, was auch den Platoniker zur ariſtoteliſchen Kategorienlehre hinzog, und doch mußte er als Platoniker die Kategorien auch wieder unter den Begriff ſeiner Ideen ſubſumiren.

16) A. a. O. S. 56.

tungen und Arten, mit Gründen, die aus der Metaphyſik des Ariſtoteles genommen waren, und in der Folge immer von dem Nominalismus gegen den Realismus geltend gemacht worden ſind. Obgleich Boëthius dieſe leztere Anſicht, welcher zufolge die allgemeinen Begriffe nur Abſtractionen des denkenden Geiſtes ſind, nur als Commentator der Schrift des Ariſtoteles über die Kategorien vortrug und keineswegs mit dem Anſpruch, in der zwiſchen Plato und Ariſtoteles hierüber obſchwebenden Streitfrage eine entſcheidende Stimme abzugeben [17]), ſo war doch die ariſtoteliſche Lehre von ihm ſo klar und ausführlich entwickelt worden, daß es nicht befremden kann, wenn ſie nach einem ſolchen Vorgang das überwiegende Anſehen erhielt, und in die allgemeine Anſicht der folgenden Zeit mehr und mehr überging. Die Unterſuchungen, durch welche in der neueſten Zeit V. Couſin dieſe dunkle Partie der ſcholaſtiſchen Philoſophie aufzuſtellen verſucht hat, geben den Beweis, welche wichtige Auctorität Boëthius als Commentator des Porphyrius und Ariſtoteles für die erſten Jahrhunderte des Mittelalters war. Die Commentare des Boëthius, an welche man ſich ausſchließlich hielt, und die man ſelbſt wieder commentirte, waren der Leitfaden, an welchem das ganze Denken jener Zeit in der Form des Commentirens ſeinen fortgehenden Verlauf hatte, wie dieß beſonders aus den, von Couſin aufgefundenen, Fragmenten einer Gloſſe des Rabanus Maurus zu der Einleitung des Porphyrius und eines anonymen Commentators des Organons des Ariſtoteles aus dem zehenten Jahrhundert er-

17) Boëthius beſtimmte a. a. O. den Unterſchied zwiſchen Plato und Ariſtoteles ſo: *Plato genera et species caeteraque non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, Aristoteles vero intelligit quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibilibus putat.*

hellt, die wenigstens als isolirte Glieder einer, durch den langen Zeitraum von Boëthius bis Roscellin fortlaufenden, Kette vermittelnd eingreifen, und uns im Allgemeinen einen Begriff davon geben können, wie das von Porphyrius aufgestellte und von Boëthius erörterte Problem in den karolingischen Schulen unter Alcuin in Tours, unter Rabanus Maurus in Fulda, und sofort behandelt zu werden pflegte. Was sich in diesen neu aufgefundenen Quellen über das in Frage stehende Problem findet, ist nur die Wiederholung der nominalistischen Ansicht des Boëthius, zugleich wird aber von jenen beiden Schriftstellern, Rabanus Maurus und dem Ungenannten, auch die gegenüberstehende realistische Ansicht erwähnt, welche unter dem genus nicht ein Wort, ein bloßes Prädicat, sondern nur eine wirklich existirende Sache im platonischen Sinn verstund [18]). Es zeigt sich daher schon in diesen früheren Jahrhunderten der Gegensaz des Nominalismus und Realismus, obgleich in einer noch wenig entwickelten, nur auf der Auctorität der Tradition beruhenden, Form.

Aus dieser engen, auf das bloße Commentiren beschränkten, Form trat der Gegensaz des Nominalismus und Realismus erst mit Roscellin und Anselm heraus, um nun erst durch die Anwendung der alten Streitfrage auf die Dogmen des kirchlichen Systems zu einer neuen, wichtigen Bedeutung zu gelangen. Obgleich, so weit wir die Geschichte dieses Gegensazes verfolgen können, der Nominalismus, so lange es sich nur um eine philosophische Schulfrage zu handeln schien, bisher die vorherrschende Ansicht war, so mußte nun doch nach dem Anstoß, welchen Roscellin durch seine, mit der kirchlichen Trinitätslehre in offenen Widerstreit kommende, nominalistische Behauptung gegeben hatte, das entschiedene Uebergewicht schnell auf die Seite des Realismus sich neigen, und es erklärt sich daher sehr natürlich, was eine historische Nachricht

18) Vgl. Cousin a. a. O. S. LXXV f.

ausdrücklich bezeugt [19]), daß der Nominalismus in Roſcelin einen tödtlichen Stoß erlitt.

Anſelm begründete den Realismus vom theologiſchen Standpunct aus. Die ganze Betrachtung ſeines theologiſchen Syſtems zeigt, wie weſentlich es auf der realiſtiſchen Grundanſicht beruht. Das Allgemeine iſt ihm immer die nothwendige Vorausſezung des Einzelnen, und iſt das an ſich Seyende, Objective, das wahrhaft ſubſtanzielle Seyn der Dinge. Das Eigene des Anſelm'ſchen Realismus iſt, daß er ſeine Bedeutung nur als Grundlage des von Anſelm vertheidigten theologiſchen Syſtems zu haben ſcheint. Anders verhält es ſich dagegen mit Wilhelm von Champeaux, welcher zu Anfang des zwölften Jahrhunderts als Lehrer an der Kathedralſchule in Paris in hohem Anſehen ſtund. In ihm tritt der Realismus zuerſt ohne eine nähere Beziehung zur Theologie als philoſophiſche Lehre hervor. Er ſtellte den Realismus in ſeiner ſtrengſten Form auf. Die Univerſalien ſind als das Allgemeine, Gemeinſame, ſo ſehr das ſubſtanzielle Weſen der Dinge, das ſeiner Totalität nach in den Individuen oder einzelnen Dingen enthalten iſt, daß in den einzelnen Dingen an ſich, ihrem ſubſtanziellen Weſen nach, kein Unterſchied iſt, ſondern das Individuelle an ihnen, das, was ſie zu einzelnen, unterſchiedenen, für ſich ſeyenden Dingen macht, iſt nur eine Modification der allgemeinen Subſtanz, ein bloßes Accidens, es iſt nur die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Accidenzien, wodurch die einzelnen Dinge ſich individualiſiren [20]).

19) Johannes von Salisbury Metalog. II, 17.: *Haec opinio* (das *consistere in vocibus*) *cum Rocelino suo fere omnino jam evanuit.*

20) So gibt Abälard in ſeiner Historia calamitatum die antiqua de universalibus sententia ſeines Lehrers Wilhelm von Champeaux an: *Erat autem in ea sententia de communitate universalium, ut eandem essentialiter rem totam simul singulis suis inesse adstrueret individuis, quorum qui-*

Dieß ist ganz der Anselm'sche Realismus, nach welchem das wahrhaft Existirende und Wirkliche nur die **una eademque veritas** ist, wie Anselm sich ausdrückte, die allgemeine Substanz, an welcher das Einzelne, Individuelle ein bloßes Accidens, in lezter Beziehung vielleicht nur ein verschwindendes Moment der subjectiven Betrachtung ist. Um dieselbe Zeit hatte der Realismus in Odo von Cambray und Bernhard von Chartres, seine Vertreter. Der erstere trug seinen Realismus besonders in dem schon von Augustinus ausgesprochenen Gedanken vor, daß in Adam die ganze Menschheit gesündigt, weil in Adam Gattung und Individuum noch Eins gewesen seyen [21]), wobei gleichfalls, wenn wir von dem geschichtlichen Verhältniß des Stammvaters zu seinen Nachkommen hinwegsehen, die Ansicht zu Grunde liegt, daß das Einzelne wesentlich durch das Allgemeine bestimmt werde. Bei Bernhard von Chartres, welcher eine bemerkenswerthe Bekanntschaft mit der platonischen Ideenlehre und der im platonischen Timäus enthaltenen Ansicht von dem immanenten Verhältniß Gottes und der Welt zeigt, werden wir zugleich an die ursprüngliche Verwandtschaft des Realismus mit dem Platonismus erinnert. Dem Realismus war demnach, nachdem der Nominalismus durch Roscellin in Misredit gekommen war, die vorherrschende Ansicht der Zeit zugewandt, allein schon in demselben Wilhelm von Champeaur, durch welchen der Realismus einen bedeutenden Aufschwung erhalten hatte, erlitt er auch wieder eine starke Reaction. Abälard, welcher sowohl Roscellins als Wilhelms Schüler war, rühmt es in seiner Leidens- oder Lebens-Geschichte, durch die Macht seiner dialectischen Argumente seinen Lehrer Wilhelm genöthigt zu haben, den Realismus in der Form,

---

dem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas.

21) In dem Tractatus de peccato originali.

in welcher er ihn ſchon ſeit langer Zeit vorgetragen hatte, als eine unhaltbare Lehre aufzugeben. Wilhelm blieb zwar auch ferner dem Realismus treu, ſuchte ihn nun aber dadurch zu verbeſſern, daß er den einzelnen Dingen in ihrem Für-ſichſeyn größere Realität zugeſtund, als ſie ſeiner bisherigen Lehrweiſe zufolge als bloße Modificationen der Univerſalien haben konnten. Nach den Aufſchlüſſen, welche wir den durch Couſin bekannt gemachten dialectiſchen Werken Abälards verdanken [22]), war der Hauptſaz der verbeſſerten realiſtiſchen Lehre Wilhelms die Behauptung, daß die Individuen allein exiſtiren. Es iſt nichts auſſer dem Individuum, ſondern das Individuum ſelbſt iſt, je nachdem es nach verſchiedenen Geſichtspuncten betrachtet wird, Art, Gattung, das Allgemeine. So iſt z. B. Sokrates mit der beſtimmten ſinnlich erſcheinenden Natur, die ihn zum Sokrates macht, ein Individuum, das als ſolches eine ſo characteriſtiſche Eigenthümlichkeit hat, daß ſie ſich in keinem andern Individuum findet. Es gibt zwar andere Menſchen, aber die Sokratität hat kein anderer Menſch, als Sokrates. Abſtrahirt man nun von dieſer Sokratität, hält man ſich blos an das an ihm was ihn zum Menſchen macht, daß er ein vernünftiges ſterb-

22) In dem Fragmentum Sangermanense, der Schrift Abälards de generibus et speciebus bei Couſin a. a. O. S. 518. Sie iſt, wie ſchon ihr Titel erwarten läßt, eine für die Geſchichte des Streits des Nominalismus und Realismus höchſt wichtige Schrift. Bisher wußte man über die zweite Form der Lehre Wilhelms von Champeaux nur, was Abälard in der ſchon angeführten Stelle ſeiner Hist. calam. ſagt: *Sic autem suam correxit sententiam, ut deinceps rem eandem non essentialiter sed individualiter diceret.* Zog man aus dieſen leztern Worten ſtatt *individualiter* die Variante *differenter* vor, ſo konnte man ſich doch keine klare Vorſtellung von dieſer verbeſſerten Lehrart machen. Nun aber kann die Sache keinem Zweifel unterliegen.

s Wesen ist, so erhält man den Begriff der Art; der riff Mensch ist ein Prädicat, das mehreren in dieselbe gorie gehörenden Subjecten zukommt. Abstrahirt man weiter von der Vernünftigkeit und Sterblichkeit, hält man das fest, was der Begriff Wesen bezeichnet, so ist dieß Begriff der Gattung, und wenn man zulezt alle Formen n läßt, und den Sokrates nur als Substanz betrachtet, at man den allgemeinsten Begriff. Sokrates als Sokra- Hat demnach nichts Indifferentes in sich, was auch in m andern sich fände, sofern er aber Mensch ist, hat er viel ifferentes, was ebenso gut auch in einem Plato und in ern sich findet. Faßt man diese Theorie näher ins Auge, äßt sich kaum verkennen, daß sie nicht sowohl realistisch, nominalistisch ist. Es ist nicht nur ein ganz anderer ndpunct, als bei der erstern Theorie, sondern vielmehr gerade entgegengesezte. Denn während die erstere von Allgemeinen ausging und vom Allgemeinen erst auf das zelne, als ein Accidens des Allgemeinen, kam, sezt diese eite Theorie als das Erste das Individuum, es ist nichts sser dem Individuum, und wenn das Individuum auser- m, daß es Individuum ist, noch etwas weiteres ist, so ist s doch immer dasselbe Individuum, nur nach verschiedenen Gesichtspuncten betrachtet. Um aber das Individuum nach verschiedenen Gesichtspuncten betrachten zu können, muß es mit andern Individuen derselben Art verglichen werden, und was es nicht blos als Art, sondern auch als Gattung und Substanz ist, kann gleichfalls nur auf dem Wege der Ver- leichung erkannt werden. Es ist daher mit Einem Worte e Abstraction, durch welche die verschiedenen, theils niederen eils höheren, allgemeinen Begriffe gewonnen werden [23]),

---

3) Man erwäge nur, wie sich Abälard a. a. O. über diese Theorie ausdrückt: *Nunc itaque illam, quae de indifferentia est, sententiam perquiramus. Cujus haec est positio: Nihil*

und wenn dieſe zweite Theorie das Allgemeine nicht wie erſtere als das essentialiter oder ſubſtanziell Identiſche bezeichnet, ſondern als das Indifferente, d. h. als dasjenige, worin der characteriſtiſche Unterſchied der einzelnen Individuen aufgehoben iſt, ſo kann hiemit nichts anders geſagt ſeyn, als eben nur dieß, daß das Allgemeine kein Reales, ſondern nur ein ideell Exiſtirendes iſt. Denn wie könnte es real exiſtiren, wenn doch ausdrücklich als Hauptſaz der ganzen Theorie vorangeſtellt iſt, daß auſſer dem Individuum nichts exiſtirt, und alles, was es ſonſt iſt, nur verſchiedene Geſichtspuncte ſind, aus welchen es betrachtet wird?

Was Wilhelm von Champeaux nur als eine Modification ſeiner bisherigen realiſtiſchen Lehrweiſe betrachten mochte, war demnach in der That nichts anders, als der Uebergang vom Standpunct des Realismus auf den des Nominalismus, und da Abälard es war, welcher durch die Evidenz der dialectiſchen Argumente, mit welchen er den Realismus Wil-

---

omnino est praeter individuum, sed et illud, aliter et aliter attentum, species et genus et generalissimum est. Itaque Socrates — individuum est ideo, quia tale est, proprietas cujus nunquam tota reperitur in alio. Est enim alter homo, sed Socratitate nullus homo praeter Socratem. De eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens quidquid notat haec vox Socrates, sed Socratitatis oblitus, id tantum perspicit de Socrate, quod notat idem homo, id est animal rationale mortale, et secundum hoc species est, est enim praedicabilis de pluribus in quid de eodem statu. Si intellectus postponat rationalitatem et mortalitatem, et id tantum sibi subjiciat, quod notat haec vox animal, in hoc statu genus est. Quod si relictis omnibus formis, in hoc tantum consideremus Socratem quod notat substantia, generalissimum est. Idem de Platone dicam per omnia. Wie deutlich bezeichnen alle hier gebrauchten Ausdrücke die vom Niedern zum Höhern aufſteigende Abſtraction.

helms bestritt, ihn zu dieser Veränderung seiner Lehrweise bewegte [24]), so ist schon dieß ein Beweis der großen Bedeutung, mit welcher Abälard in die Geschichte dieses Gegenstandes eingreift.

Abälard trat als Gegner sowohl des Nominalismus als auch des Realismus auf, und seine eigene Ansicht von dem Wesen der Universalien kann daher nur aus seiner Bestreitung dieser beiden, einander entgegengesezten, Lehrsysteme erkannt werden. Den Nominalismus bestimmt er auf dieselbe Weise, wie Roscellin ihn gelehrt hatte, als die Ansicht, welche das Allgemeine der Arten und Gattungen in bloße Wortlaute setze und für nichts Reales halte. In Ansehung des Realismus unterscheidet Abälard zwei Formen, welche offenbar die frühere und spätere Lehrweise Wilhelms von Champeaux sind [25]). Nach der einen Form des Realismus ist der Mensch eine **species**, eine allgemeine, sich selbst gleiche, Substanz (**una essentialiter**), zu welcher gewisse Formen hinzu-

---

24) *Inter caetera*, sagt Abälard in seiner Hist. cal., *disputationum nostrarum conamina, antiquam ejus de universalibus sententiam patentissimis argumentationum disputationibus ipsum commutare, imo destruere compuli.* Es war, wenn es sich auf die angegebene Weise damit verhielt, ein wirkliches *destruere*. Uebrigens rechnete auch Abälard, wie wir sogleich sehen werden, die zweite Lehrweise Wilhelms zum Realismus.

25) In dem Fragm. Sangerm. bei Cousin S. 513.: *Diversi diversa sentiunt. Alii namque voces solas genera et species universales et singulares esse affirmant, in rebus vero nihil horum assignant. Alii vero res generales et speciales universales et singulares esse dicunt, sed et ipsi inter se diversa sentiunt. Quidam enim dicunt singularia individua esse species et genera subalterna et generalissima, alio et alio modo attenta. Alii vero quasdam essentias universales fingunt, quas in singulis individuis totas essentialiter esse credunt.*

kommen, welche den Sokrates machen; dieſelbe Subſtanz b
ſtimmen auf dieſelbe Weiſe die Formen, welche den Pla
und die übrigen menſchlichen Individuen machen, und
wenig iſt auſſer den Formen, welche die Materie zum S
krates beſtimmen, etwas, daß vielmehr daſſelbe zu derſel
Zeit in Plato durch die Formen Plato's beſtimmt iſt. D
iſt das Verhältniß der einzelnen Arten zu den Individu
und der Gattungen zu den Arten. Gegen dieſe Form
Realismus, die ältere Lehre Wilhelms, wendet Abälard
wenn es ſo wäre, ſo würde hieraus der unauflösliche Wi
ſpruch entſtehen, daß Sokrates zu derſelben Zeit in R
und in Athen wäre. Denn wo Sokrates iſt, iſt auch
allgemeine Menſch, wie er ſeiner ganzen Quantität n
durch die Sokratität beſtimmt iſt, da nach dieſer Lehre
was das Allgemeine in ſich aufnimmt, mit dem Allgeme
ſeiner ganzen Quantität nach Eins iſt. Wenn nun das
gemeine, wie es in ſeiner Totalität durch die Sokratität
ſtimmt iſt, zu derſelben Zeit auch in Rom in Plato ſe
Totalität nach iſt, ſo muß nothwendig zu derſelben Zeit
Sokratität, welche jene Subſtanz ihrer Totalität nach in
hat, auch in Rom ſeyn. Wo aber die Sokratität in ei
Menſchen iſt, da iſt Sokrates, denn Sokrates iſt der ſo
tiſche Menſch. Dieß iſt ein Widerſpruch, welcher ſich
keine vernünftige Weiſe auflöſen läßt. Daſſelbe Argu
führt Abälard in verſchiedenen Wendungen aus, die im
wieder darauf hinauslaufen, daß wenn das Allgemeine
ner Totalität nach in den einzelnen Dingen und Individ
enthalten iſt, immer wieder, was von dem einen Individu
gilt, auch von dem andern gelten muß. Wenn alſo
allgemeine Menſch in Sokrates krank iſt, ſo iſt er es n
der Totalität ſeines Weſens, und muß daher zugleich a
in Plato krank ſeyn, oder der allgemeine Menſch iſt zugl
krank und geſund. Es verſchwinden ſomit überhaupt
Unterſchiede, welche die Individuen zu verſchiedenen In

machen, und alle Gegenſäze, wie zwiſchen Geſundheit Krankheit, zwiſchen Weiße und Schwärze, zwiſchen Vernünftigkeit und Unvernünftigkeit, werden indifferent [26]). Abälard widerlegt dieſe Theorie nur durch die logiſchen Widerſprüche, die er als ihre nothwendigen Conſequenzen nachweiſt, der wahre metaphyſiſche Grund aber, warum dieſe Theorie für eine völlig ungenügende gehalten werden muß, daß ſie, wenn ſchlechthin nur das Allgemeine als das Reale geſezt wird, ſo daß das Allgemeine das in allen Individuen mit ſich Identiſche iſt, das Daſeyn des Individuellen nicht erklären kann. Nach dem allgemeinen Grundſaz, welchen ſie aufſtellt: **quidquid res universalis suscipit, tota** [illegible] **quantitate retinet**, d. h. das Beſondere iſt mit dem Allgemeinen ſo Eins, daß das Allgemeine ſeiner ganzen Totalität nach in dem Beſondern iſt, iſt überall nur das Allgemeine, und das Beſondere, Individuelle iſt nur ein ver-

---

26) A. a. O. S. 515.: *Omnis differentia veniens in proximum genus speciem facit, ut rationalitas in animali. Quam statim enim rationalitas illam naturam tangit, scilicet animal, tam statim species efficitur, et in ea rationalitas fundatur. Illa ergo totum informat animal. Quidquid enim genus suscipit, tota sui quantitate suscipit. Sed eodem modo irrationalitas totum animal informat eodem tempore. Ita duo opposita sunt in eodem secundum idem. Nec hoc dicant: non est inconveniens, duo opposita esse in eodem universali, quia ad haec reclamat Porphyrius, negans in eodem universali esse opposita.* — S. 517 f.: *Quod si eadem essentia est, quae cum rationalitate facit hominem, cum irrationalitate asinum, unde procedit, quod talia duo contraria de una essentia faciunt duas? Neque enim si pateretur natura, ut in eodem digito simul essent albedo et nigredo, tamen de uno digito efficerentur duo digiti. Multa sunt, quae hanc insaniam non patiuntur.*

ſchwindendes Accidens, das nie zu ſeinem Recht, zu ſ
wahren Realität kommen kann. Nur das Allgemeine iſt
wirklich Exiſtirende, das Wirkliche, wie es iſt in der Rea
der gegebenen einzelnen Dinge, iſt alſo eigentlich nicht.
zweite Form des Realismus, welche auf die gerade e
gengeſezte Weiſe behauptet, daß nur das Individuum eri
widerlegt Abälard durch das Argument, daß wenn Sok
ein Menſch iſt, er auch eine **species** iſt, iſt er aber
species, auch ein Allgemeines iſt, wenn er aber ein A
meines iſt, kein Einzelnes, kein Individuum iſt, alſo
iſt. Dabei wird vorausgeſezt, daß das Allgemeine die
Realität hat, wie das Einzelne, denn da nur das Ind
duum exiſtirt, das Individuum aber als Individuum
die **species** iſt, ſo kann die **species** nur dieſelbe Rea
haben, die das Individuum hat, aber eben dieß iſt der
derſpruch, in welchen dieſe Lehre ſich verwickelt: das A
meine und das Einzelne ſchließen einander aus, wenn
Eine wie das Andere in einem und demſelben Subject
dieſelbe reale Exiſtenz gedacht werden ſoll. Iſt Sokrates
real exiſtirende **species** Menſch, ſo iſt er nicht das Ind
duum Sokrates, und wenn er ein Individuum iſt, iſ
keine reale **species** [27]). Gegen den Nominalismus, wel

27) A. a. O. S. 520.: *Unumquodque individuum homi
in quantum est homo, speciem esse, haec sententia a
rit. Unde vere possit dici de Socrate: hic homo
species. — Socrates est species. — Si Socrates est
cies, Socrates est universale, et si est universale,
est singulare, unde sequitur, non est Socrates. Ne
hanc consequentiam: si est universale non est sin
lare. Nam impositione* (leg. in pos.) *suae senten
habetur: omne universale est singulare et omne sin
lare est universale diversis respectibus. At contra
dicitur: substantia alia universalis, alia singularis,
lem divisionem, credo, nemo negat esse secundum a
dens. — S. 521. Nullum universale est singulare et null*

bälard, wie den Realismus, ſowohl durch die Auctorität
s Porphyrius und Boëthius, als durch die aus der Na-
r der Sache genommenen Gründe widerlegt, wird von ihm
uptſächlich geltend gemacht, daß, wenn auſſer dem Indivi-
um nichts exiſtirt, zwiſchen Art und Gattung kein Unter-
ied gedacht werden kann. Iſt die Gattung die Materie
r Art, ſo daß das durch den Gattungsbegriff Bezeichnete
e Materie des durch den Begriff der Art Bezeichneten iſt,
ſind dagegen den Nominaliſten Gattung und Art, leben-
ges Weſen und Menſch, identiſche Begriffe, und ſie müſſen
ngekehrt ſagen, das durch den Begriff der Art Bezeichnete
t die Materie des durch den Gattungsbegriff Bezeichneten.
ermit kommen ſie aber in Widerſpruch mit den Definitio-
n, durch welche Boëthius den Unterſchied der Gattung
nd des Ganzen beſtimmt, daß nämlich die Gattung die
aterie der Arten iſt, die Materie des Ganzen aber die
heile ſind. Sie müſſen daher die Begriffe der Gattung und
s Ganzen identiſch nehmen, ſo daß die Gattungen und die
rten in dem Begriffe des Ganzen zuſammenfallen [28]). Es

singulare est universale. — Nec particularitas, nec universalitas in se transeunt. Namque universalitas potest praedicari de particularitate, ut animal de Socrate, vel Platone, et particularitas suscipit praedicationem universalitatis, sed non ut universalitas sit particularitas, nec quod particulare est, universalitas fiat.

28) A. a. O. S. 523 f.: *Quemadmodum statua constat ex aere materia, forma autem figura, sic species ex genere materia, forma autem differentia, quod assignare in vocibus impossibile est. Nam cum animal genus sit hominis, vox vocis nullo modo est altera alterius materia, nam neque in qua sit, neque de qua sit. Nam de hac voce animal non fit haec vox homo, neque in ea. Sed ajunt figuram totam esse locutionem: genus est materia speciei, id est: significatum generis materia est significati speciei. Sed hoc secundum eos stabile est. Nam*

fehlt ihnen alſo überhaupt, wenn ſie ſich von der Sphäre der einzelnen Dinge, die allein das wahrhaft Exiſtirende ſind, zu der Sphäre des Begriffs erheben, an einem Princip, durch welches der höhere Begriff von dem niedrigeren unterſchieden werden kann, d. h. der ganze Standpunct, auf welchem ſie ſtehen, iſt nur der des empiriſchen ſinnlichen Wahrnehmens, nicht der der logiſchen Reflexion und Abſtraction, oder des Denkens.

Da Abälard ſowohl den Nominalismus als den Realismus bekämpfte, ſo konnte ſeine eigene Anſicht nur eine vermittelnde ſeyn. Er konnte die Univerſalien weder für bloßen Wortlaute halten, noch für Subſtanzen, welche mit den einzelnen Dingen ſoſehr zu einer und derſelben untrennbaren Einheit wurden, daß die einzelnen Dinge durch ſie alle ſelbſtſtändige Realität verloren. Sie mußten ihm alſo mehr ſeyn als wofür ſie der Nominalismus hielt, und weniger, als ſie dem Realismus waren. Dieſe Anſicht ſuchte Abälard a

cum habeat eorum sententia nihil esse praeter individua, et haec tamen significari a vocibus tam universalibus quam singularibus, idem prorsus significabit animal et homo, unde hoc e converso vere dici potest: significatum speciei esse materiam significati generis. Quod si ipsi concedant, cum rationabiliter negare non possint, laeduntur a Boëthio in Divisionibus, qui in hoc ostendit differentiam divisionis generis et totius, quod genus materia est speciebus, totius vero materia sunt partes. Quod si aeque ut partes totius, ita species sunt materia generum, non utique in hoc differunt, imo conveniunt. Amplius: significatum generis significati speciei materia esse non potest, cum prorsus idem sint in sententia, quod indifferentia dictum est. Nam idem formam non suscipit ad se ipsum constituendum; sed, ait Boëthius, genus accepta differentia transit in speciem. Nec idem est pars sui ipsius. Nam si idem sibi esset totum et pars, idem esset sibi oppositum.

lgende Weiſe zu begründen [29]): Jedes Individuum beſteht
us Materie und Form, wie Sokrates aus der Materie
enſch und aus der Sokratität als Form, ebenſo Plato aus
rſelben Materie, aber einer andern Form, der Platonität,
d ſo jeder Menſch. Und wie die Sokratität, welche for-
ell den Sokrates beſtimmt, nie auſſerhalb des Sokrates iſt,
iſt auch die Subſtanz des Menſchen, welche in Sokrates
e Sokratität in ſich enthält, nur in Sokrates. Unter der
ecies verſteht daher Abälard nicht blos die Subſtanz des
enſchen, die in Sokrates oder in einem andern Indivi-
um iſt, ſondern alles dasjenige, was aus andern Indivi-
en derſelben Natur zur Einheit verbunden iſt [30]). Dieſe
inheit, obgleich ſie weſentlich aus vielen beſteht, heißt Eine
ecies, Ein universale, Eine Natur, wie ein Volk, ob es
ich aus vielen Perſonen beſteht, eine Einheit bildet. So
ſteht nun alles, was weſentlich zu der Einheit gehört, die
enſchheit genannt wird, aus Materie und Form. Die
aterie iſt das lebendige Weſen, die Form iſt nicht Eines,
ndern Mehreres, Vernünftigkeit, Sterblichkeit, Zweifüßig-
it, und was ſonſt ſubſtanzielle Formen ſind. Und was vom
enſchen geſagt werden muß, daß nämlich das vom Men-
hen, was die Sokratität in ſich enthält, weſentlich etwas
deres iſt, als was die Platonität in ſich enthält, dieß gilt
uch von dem lebendigen Weſen. Das lebendige Weſen, das
e Form der Menſchheit, die in mir iſt, in ſich enthält, iſt
eſentlich ſonſt nirgends, ſondern es iſt nur das in der
aterie der einzelnen Individuen, die ein lebendiges Weſen
nd, mit ſich Identiſche. Dieſe Vielheit der weſentlichen
erkmale (der essentiae) eines lebendigen Weſens, welche

29) A. a. O. S. 525.

30) *Speciem dico — totam illam collectionem ex singulis aliis hujus naturae conjunctam*, oder (vgl. S. 526.) *multitudinem essentiarum inter se similium.*

die Formen der einzelnen **species** eines lebendigen Weſens in ſich begreift, iſt Gattung zu nennen. Sie unterſcheidet ſich von der Vielheit der Merkmale, welche die **species** macht, dadurch, daß während dieſe nur aus den weſentlichen Merkmalen, welche die Formen der Individuen in ſich enthalten, geſammelt iſt, jene dagegen, die Gattung, die Einheit derer iſt, welche die ſubſtanziellen Differenzen der verſchiedenen **species** in ſich begreifen. Um nun weiter zum erſten Princip fortzugehen, muß man wiſſen, daß die einzelnen Merkmale jener Vielheit, welche als Gattung das lebendige Weſen heißt, aus einer Materie, der **essentia** des Körpers, und aus ſubſtanziellen Formen, dem Leben und der Empfindung (**animatione et sensibilitate**) beſtehen, welche, wie das lebendige Weſen, ſonſt nirgends weſentlich ſind, ſondern ſie ſind das Indifferente, das ſich ſelbſt Gleiche, das die Formen aller **species** des Körpers in ſich begreift. Und dieſe Vielheit ſolcher weſentlicher Merkmale eines Körpers heißt die Gattung jener Natur, welche aus der Vielheit der weſentlichen Merkmale eines lebendigen Weſens beſteht. Und die einzelnen Merkmale des Körpers, welcher die Gattung iſt, beſtehen aus einer Materie, einer **essentia** der Subſtanz, und aus einer Form der Körperlichkeit. Das Allgemeinſte iſt die Vielheit derjenigen weſentlichen Merkmale, welche Subſtanz genannt werden, aber auch ſie iſt noch nicht einfach, ſondern ſie beſteht aus einer Materie, welche, ſo zu ſagen, die reine **essentia** iſt, und aus einer Form, welche die Fähigkeit iſt, Entgegengeſeztes in ſich aufzunehmen [31]).

---

31) Dieſe lezteren Säze lauten bei Abälard a. a. O. S. 525. ſo: *Et haec talium corporis essentiarum multitudo genus dicitur illius naturae, quam ex multitudine essentiarum animalis confectam diximus. Et singulae corporis, quod genus est, essentiae ex materia, scilicet aliqua essentia substantiae, et forma, corporeitate, constant. Quibus*

Dieß iſt das Weſentliche der Theorie Abälards, die er ich durch Widerlegung von Einwendungen, die er ſich be- nders von Seiten der Realiſten machen ließ, feſter zu be- ünden ſuchte, ohne daß jedoch dadurch die Sache ſelbſt in n helleres Licht geſezt wird. Es iſt nicht ohne Schwierig- it, ſich dieſe Theorie völlig klar zu machen, und es läßt ſich ohl nicht verkennen, daß das Unklare an ihr hauptſächlich rin ſeinen Grund hat, daß Abälard weder Realiſt noch ominaliſt ſeyn will, und ſich doch zugleich auf die eine er die andere Seite wenden mußte. Indem er ſo zwiſchen e Gegenſäze vermittelnd ſich ſtellte, erhielt ſeine Theorie nen unbeſtimmten zweideutigen Character. So viel iſt je- och wohl in jedem Falle gewiß, daß ſie ihren eigentlichen usgangspunct weit mehr im Nominalismus als im Realis- us hat, denn mit den Nominaliſten geht auch Abälard von n Individuen oder den einzelnen Dingen als dem real xiſtirenden aus, ſie ſind ihm das Gegebene, Subſtanzielle, n welchem aus er erſt auf die höheren, allgemeineren Be- riffe kommt, als auf etwas, das erſt aus den verſchiedenen nzelnen Dingen geſammelt, zuſammengefaßt, oder durch bſtraction zur Einheit verknüpft werden muß. Auf dieſem ege geht er daher von dem Individuum, dem einzelnen eſtimmten Menſchen, zu der **species** Menſch, von der **species** dem **genus**, dem **animal** fort, und ſteigt zulezt zu dem llgemeinſten auf, der Subſtanz, als der **mera essentia**,

---

indifferentes essentiae incorporeitatem, quae forma est, species, sustinent (was dieſer Saz heißen ſoll, geſtehe ich, iſt mir nicht klar), *et illa talium essentiarum multitudo substantia generalissimum dicitur, quae tamen nondum est simplex, sed ex materia mera essentia, ut ita dicam, et susceptibilitate contrariorum forma constat. Quae mera essentia an genus sit et quare non sit, postea discutietur.*

der blos receptiven Form für einen ſo oder anders beſtimm
ten Inhalt. Inſofern kann man die Theorie Abälards n
Couſin Conceptualismus nennen, obgleich Abälard ſelbſt di
ſen Ausdruck nie gebraucht, nur geht Couſin darin zu w
daß er den Conceptualismus Abälards weſentlich für nich
anders hält, als den Nominalismus Roſcellin's [32]). Ab

32) *Les conceptions de l'esprit, auxquelles vous avez réd
les universaux*, läßt Couſin S. CLXXX f. Roſcellin Abäl
entgegenhalten, *sont, comme vous l'avez démontré, d
abstractions, des généralisations, nées de comparais
plus ou moins étendues. Or, la comparaison, l'abstra
tion, la généralisation exigent et supposent un plus
moins long emploi de la mémoire; et un emploi quelq
peu long de la mémoire exige et suppose des signe
un langage, des mots; car les mots ne servent pas se
lement à s'entendre avec les autres, mais ils serv
d'abord à s'entendre avec soi-même. Pour abstrai
et généraliser au point d'arriver à cette conception q
vous appelez une espèce, il faut des mots, et ces mot
là sont nécessaires pour permettre à l'esprit de s'élev
à une abstraction et à une généralisation plus hau
encore, celle du genre. — Il est incontestable que, sa
l'artifice du langage, il n'y aurait pas d'universaux
en entendant les universaux comme nous l'entendons to
les deux* (wie wenn nicht gerade dieß der Unterſchied zwiſch
Abälard und Roſcellin wäre, daß ſich der Letztere von dem A
ſtractionsproceß des Verſtandes gar keine Vorſtellung mach
konnte!) *à savoir: de pures notions abstraites et comp
ratives. Donc, encore une fois, les universaux, préc
sément parce qu'ils ne sont que des notions, des con
ceptions abstraites, ne sont que des mots; et si le no
minalisme part du conceptualisme, le conceptualism
doit aboutir au nominalisme.* Dadurch iſt jedoch der wahr
Stand der Sache ganz verrückt. Die Frage war ja nicht, o
Begriffe nicht ohne Worte gedacht werden können, worüb
ohne Zweifel beide Theile einig waren, ſondern ob das Allge

ſelbſt wenn man den Conceptualismus von dem, nicht einmal zum Abſtractionsproceß ſich erhebenden, Roſcellin'ſchen Nominalismus unterſcheidet, und ihn als das nimmt, was er dem Namen nach ſeyn ſoll, als die Theorie, welche unter den Univerſalien weſentlich Begriffe verſteht, wie ſie durch den abſtrahirenden Verſtand gebildet werden, iſt die Bezeichnung deswegen nicht ganz paſſend, weil Abälard ſelbſt in der Entwicklung ſeiner Theorie gerade das Moment, das der Name bezeichnet, nicht hervorhebt, daß es nur die Abſtraction iſt, die den Univerſalien ihre Realität gibt. Es iſt dieß nicht blos zufällig, ſondern es drückt ſich darin vielmehr der weſentliche Mangel aus, an welchem die Theorie Abälards leidet. Ihrer ganzen Anlage und Tendenz nach iſt ſie allerdings nominaliſtiſch, nur mit dem weſentlichen Unterſchied, was wenigſtens den Nominalismus Roſcellin's betrifft, daß ſie die Univerſalien nicht für bloße Worte, ſondern für wirkliche Begriffe hält, allein ſtatt ſich nun dieſes Abſtractionsproceſſes genau bewußt zu werden, und das Weſen der Univerſalien in dieſen ſubjectiven Proceß ſelbſt zu ſezen, kann ſich Abälard doch von der Vorausſezung nicht losmachen, daß die Univerſalien nicht bloße Begriffe, ſondern wirkliche Subſtanzen ſind. Wenn er daher auch von einer **collectio ex singulis** ſpricht, von einer Verknüpfung deſſen, was an den einzelnen Dingen als Gemeinſames erſcheint, zur Einheit des Begriffs, ſo iſt ihm doch das zur Einheit verbundene Gemeinſame immer eine **multitudo essentiarum**, objectiv exiſtirender Realitäten. Man muß ſich das Allgemeine als ein materielles Subſtrat denken, aus welchem nun mehr und mehr die Beſtimmtheiten hinweggedacht werden, die es individualiſiren. Nimmt man z. B. den Begriff Volk, ſo be-

meine, wie es in Begriffen gedacht und durch Worte bezeichnet wird, nur in den, mit den Begriffen identiſchen, Worten enthalten iſt, oder ob es etwas davon Verſchiedenes iſt.

ſteht es zwar aus vielen Individuen, iſt aber gleichwohl eine Einheit, die jedoch keine reale Exiſtenz iſt, ſondern eine blos vorgeſtellte, ideelle, die Einheit des Begriffs. Auf gleiche Weiſe ſollte es ſich nun auch mit dem Begriff Menſch verhalten. In dem allgemeinen Begriff ſind nur die verſchiedenen Individuen derſelben Natur ideell zur Einheit zuſammengefaßt. Das Reale ſind alſo nur die Individuen, und ihre Einheit iſt eine blos vorgeſtellte, und ebenſo ſind auch alle Merkmale, welche den Begriff Menſch conſtituiren, eine bloße Abſtraction, ſie exiſtiren real nur in den Individuen; ſobald man über die Individuen hinausgeht, ſind ſie blos ideell, als Zuſammenfaſſung des in den einzelnen Individuen Gemeinſamen, als **collectio**, wie Abälard ſich ausdrückt. Statt nun aber auf dieſem Wege fortzugehen, und den Begriff Menſch, ſowie die allgemeineren Begriffe, welchen er unterzuordnen iſt, als eine bloße Abſtraction zu nehmen, betrachtet Abälard den allgemeineren Begriff als die Materie, oder das reale Subſtrat des untergeordneten, wie ſomit der Begriff Menſch zu ſeiner Materie oder zu ſeinem Subſtrat das **animal** als **genus** hat, und die Materie des **animal** iſt das **corpus**, wie es beſtimmt iſt durch die ſubſtanziellen Formen oder die **essentiae**, der **animatio** und der **sensibilitas**. Der höchſte und allgemeinſte Begriff, der ſich auf dieſem Wege ergibt, iſt der Begriff der Subſtanz, in welchem Abälard gleichfalls Materie und Form unterſcheidet: die Materie iſt die **mera essentia**, das reine beſtimmungsloſe Seyn, und die Form die **susceptibilitas contrariorum**, die Receptivität für jeden möglichen Inhalt, was der Begriff der Materie überhaupt iſt. Der höchſte und allgemeinſte Begriff, auf welchen Abälard zurückgeht, iſt daher der Begriff der Materie, die Materie ſelbſt aber ſcheint er ſich keineswegs als eine bloße logiſche Abſtraction gedacht zu haben, ſondern als etwas Reales, als das reale Subſtrat alles Seyenden, als das allgemeine Seyn, in welchem noch nichts

leſtimmtes geſezt iſt. Es iſt demnach klar, wie hier zwei nander entgegengeſezte Standpuncte und Betrachtungsweiſen h durchkreuzen. Während Abälard auf der einen Seite n den einzelnen Dingen, als dem real Exiſtirenden, aus- ht, und von ihnen aus durch Abſtraction zum Allgemeinen h erheben ſollte, iſt ihm auf der andern Seite wieder das lgemeine das wahrhaft Subſtanzielle, das allein real Exi- rende, zu welchem das Individuelle erſt als nähere Be- mmung hinzukommt, als Modification des Allgemeinen [33]).

3) Es erhellt dieß auch aus folgender Stelle deſſelben Fragments S. 539., in welcher Abälard erklären will, *qualiter incorporalium rerum constitutione subortantur elementa, quamvis omnia ex generali et speciali constent materia vel forma. Unumquodque individuum corporis quantum est, tantum in se habet fructum; habiles formae enim supervenientes quantitates non auxerunt, sed aliam naturam fecerunt. Ponamus ergo Socratem nobis in exemplum, ut quod in eo ratio inveniet, in aliis quoque idem esse non dubitet. Est igitur in Socrate quaedam pars merae essentiae, quae universale appellatur, quae integraliter ex essentia constat, quae in se quoque partes habet, sed haec non est substantia, sed susceptibilitas contrariorum; eam informant, et ex his constituitur quaedam essentia substantiae. Hoc autem sciendum, quod sicut illi toti advenit susceptibilitas contrariorum, ita singulis particulis illius essentiae; sed et illud constitutum ex mera essentia, quae in Socrate est, et susceptibilitate contrariorum et corporeitate efficitur, et ex his quaedam essentia corporis efficitur. Sed quam statim corporeitas illud totum afficit, tam statim suae corporeitates singulas illius totius particulas afficiunt et faciunt corporeas essentias. Ita illa toti advenit animatio et facit quandam essentiam animati corporis. — Item toti advenit sensibilitas et facit essentiam quandam animalis. — Item toti advenit perceptibilitas dis-*

Nominalismus und Realismus greifen demnach in der Theorie Abälards auf verſchiedene Weiſe in einander ein. Abälard iſt auf dem Wege, den Univerſalien, als weſentlichen Denkformen, ihre Realität im Denken zu geben, ſie als eine collectio, wie er ſie nennt, oder als eine Abſtraction zu nehmen, ſie ſomit überhaupt auf die Thätigkeit des Geiſtes zurückzuführen, allein theils wußte Abälard ſeine Theorie nicht weiter zu entwickeln, theils hielt er immer wieder daran feſt, daß die Univerſalien nicht bloße Begriffe, ſondern als Realitäten auch wirkliche Subſtanzen ſeyen, deren reales Subſtrat zulezt nur die allgemeine Subſtanz, die Materie, das Seyn überhaupt, ſeyn kann. So wenig auch Abälard zur Entſcheidung des alten Streits etwas Weſentliches beitrug, ſo bezeichnet er doch darin eine bemerkenswerthe Epoche, daß mit ihm der Nominalismus und Realismus die ſchroffe Geſtalt, in welcher der eine in Roſcellin, der andere in Wil-

ciplinae et facit hominem; singulis vero particulis adveniunt formae quaedam et faciunt alias essentias in animatis. Tandem Socratitas totam illam essentiam humanitatis informat et Socratem facit. Tam statim vero alias atomos illius essentiae humanitatis afficiunt colores et formae ignis et ignem faciunt, alias formae aquae et aquam faciunt, alias formae aeris et aera faciunt, alias terrae et terram faciunt, et sic singulae particulae vel ignis sunt vel aqua vel aer vel terra. Ita non plus est impossibile Socratem constare ex quatuor elementis quam constare ex manibus et pedibus; sicut enim sunt partes componentes, ita et illa. Nota quia hic ortum elementorum assignavimus et ortum individuorum, ne absurdum videatur generales et speciales essentias ex elementis constare. Es iſt zwar auch hier manches nicht klar, doch iſt deutlich zu ſehen, wie ſich Abälard hier auf den Standpunct ſtellt, auf welchem das Einzelne und Beſondere zum Allgemeinen erſt hinzukommt, als Beſtimmung deſſelben.

elm von Champeaur auftrat, verloren, und die vorherr-
hende, als realiſtiſch geltende, Anſicht der Scholaſtiker nun
mer mehr dahin ging, die Univerſalien als beides zugleich
nehmen, als Begriffe und als Realitäten, und was ſie
wohl objectiv als ſubjectiv ſind, als ihren weſentlichen Cha-
cter anzuſehen.

Da der Gegenſaz des Nominalismus und Realismus
r die Geſchichte der ſcholaſtiſchen Theologie auch in der
lge nicht unwichtig iſt, ſo mögen hier über den weitern
ang dieſer Controverſe noch einige Andeutungen gegeben
erden.

Die drei Scholaſtiker, die hier zunächſt in Betracht kom-
en, Albert der Große, Thomas von Aquino, und Duns
cotus, ſtimmen darin überein, daß ſie das Allgemeine ſo-
ohl in das Denken des Verſtandes, als in das Seyn der
inge ſezen, nur fällt bei ihnen ſelbſt wieder die überwie-
nde Anſicht bald auf die eine, bald auf die andere Seite.

Albert der Große faßt das Moment der Frage ſo auf: [4])
kan iſt beinahe allgemein darüber einverſtanden, daß das
llgemeine das Intelligible, das Object des denkenden Ver-
andes iſt. Der Verſtand kann nur das der Materie und
er materiellen Beſtimmungen Entkleidete in ſich aufnehmen.
in den Dingen kann das Allgemeine nicht ſeyn, weil die
Dinge das einzelne und beſondere Seyn ſind. Ferner iſt
as Allgemeine überall und immer, was von den Dingen
icht geſagt werden kann. Es kann daher, da die eigen-
hümliche Thätigkeit des Verſtandes im Abſtrahiren nicht blos
on der Materie, ſondern vom Particulären überhaupt be-
eht, nur im Verſtande ſeyn, und die Frage iſt nur, ob es
os im Verſtand oder auch in den Dingen iſt. Dieß ſcheint

4) In ſeinen Abhandlungen de intellectu et intelligibili. Opp. Lugd. 1651. T. V. S. 239 f. Beſonders Tract. II. de per se intelligibili S. 246 f.

auſſer den ſchon genannten Gründen auch deswegen nicht angenommen werden zu können, weil das Allgemeine, wenn es in den Dingen wäre, um von den Dingen prädicirt werden zu können, mit den Dingen identiſch ſeyn müßte, woraus folgen würde, daß die Dinge ſelbſt identiſch ſind [35]). Dagegen wird auf der andern Seite behauptet [36]), das Allgemeine müſſe in gewiſſer Beziehung in den Dingen ſeyn, weil es ſonſt von den Dingen nicht prädicirt werden könnte. Es könne nichts gedacht werden, ohne daß das Gedachte die wirkliche Form der Sache ſey, da nun das Allgemeine das Gedachte ſey, ſo müſſe es auch in den Dingen ſeyn. Was als Ganzes und Eines im Vielen ſey, müſſe gerade das wahre ſubſtanzielle Weſen der Dinge ſeyn. Dieſe beiden Anſichten ſucht nun Albert auf folgende Weiſe zu vermitteln. Jedes Weſen kann auf doppelte Weiſe betrachtet werden, wie es an ſich iſt, als etwas von der Materie Verſchiedenes, und wie es für ſich iſt in der Materie, als individuelles Seyn. Das Anſichſeyn kann wieder doppelt genommen werden, als abſolutes, ſchlechthiniges Anſichſeyn, oder ſofern es die Fähigkeit hat, ſich mitzutheilen, und in dem Vielen der Dinge zu ſeyn. Nach dieſer Fähigkeit iſt das Allgemeine in den äuſſern Dingen, aber nach der Wirklichkeit der Exiſtenz im Vielen iſt es nur im Verſtand. Was das Zweite betrifft, das Fürſichſeyn in der Materie, ſo betrachtet Albert, wie es ſcheint, das particuläre und determinirte Seyn, oder die Quiddität der Dinge ſelbſt als die Particulariſation des Allgemeinen. Man dürfe es nicht für ungereimt halten, daß die Form das ganze Weſen des Dings ſey, denn die Materie

35) Alſo *universale non est in re sed in ratione. — In hoc consentiunt Peripatetici fere omnes, Avicenna videlicet, et Algazel et Averroes et Abubachet, et alii quamplures.*

36) *Sed quidam non mediocris auctoritatis viri inter Latinos, quibus ista sententia non placuit.*

ıthalte gar nichts von dem Weſen und liege gar nicht in
ır Intention der Natur. Könnte die Form in ihrem Wir-
ı ohne Materie ſeyn, ſo würde ſie gar nicht in die Ma-
ie eingeführt werden, da aber dieß nicht ſeyn könne, ſo
y die Materie erforderlich nicht zum Seyn, ſondern zur
eſtimmung des Seyns. In dieſer leztern Hinſicht werde
e Form prädicirt von dem Dinge, deſſen Form ſie iſt,
ıd werde durch die Abſtraction des Verſtandes das Allge-
eine. Daher komme die Fähigkeit der Mittheilbarkeit des
lgemeinen auf den Act des Verſtandes in dem Abſondern
ın den Individuen zurück. So unklar hier mehreres iſt,
ſieht man doch ſo viel, das Allgemeine kann zwar nur
ırch die abſtrahirende Thätigkeit des denkenden Verſtandes
ın Allgemeinen werden, aber es iſt zugleich auch unab-
ngig von dieſer Thätigkeit, es iſt das Anſichſeyn der Dinge,
ır kann dieſes allgemeine Seyn von dem particulären Seyn
r Dinge nicht getrennt werden; die Form an ſich iſt nur
der beſtimmten Form. Albert glaubt daher, beides zu-
ich ſagen zu können, daß das Allgemeine **ante rem** und
ost rem iſt, nur würde er ſtatt **ante rem** richtiger **in re**
ſagt haben [37]).

---

37) Zur Verdeutlichung ſeiner Anſicht dient noch Folgendes S. 248. Er ſagt, man könne einwenden, daß die *consideratio formae in se et in materia non videtur esse rei, sed rationis, et ideo cum aptitudo communicationis hoc modo convenit ei, non videtur eidem convenire, nisi secundum rationem et intellectum, et sic iterum redit, quod universale et aptitudine et actu sit in solo intellectu, et nullo modo in re ipsa.* Darauf erwiedert er: Wie der *actus* vor der *potentia* ſey, und zwar nicht blos ideell, *sed ipsa substantia et diffinitione, sicut causa est ante causatum et habet esse causae et essentiae, sicut diximus, licet non habet esse nisi in natura particulari,* ſo ſey *una essentia, non quidem unitate numeri, sicut dicimus nu-*

In dieſer Anſicht von den Univerſalien, nach welcher was ſie ſind, nur im Denken und durch das Denken ſ und doch als Gedachtes das reale Seyn zur Vorausſez haben müſſen, ſchloß ſich Thomas von Aquino ganz an Al den Großen an. Das Allgemeine iſt, wie Thomas ſ

---

merum esse unum, sed unitate esse et essentiae in s formae, quae unitas multitudinis secundum aptitu nem communicabilitati non repugnat, et hoc modo citur unum in multis et de multis. Si autem quis jiciat, quod secundum dicta universale est ante rem non post ipsum, cum Aristoteles dicat, quod univer aut nihil est, aut posterius suis singularibus, dicit quod id, quod est universale, absque dubio est ante r sed actus suae universalitatis, quem facit agens int lectus est ex eo, quod est in re quidditas rei existen quae vere praedicatur de re ipsa, et quoad hoc est a sequens rem abstractam de re ipsa, et sic patet int lectus praedeterminatorum, et quod sectae ambae cundum aliquid dicunt verum. Wenn alſo auch das Al meine erſt durch den *intellectus* actuell allgemein wird, exiſtirt es doch zugleich an ſich, *ante rem*, und zwar n blos ideell, ſondern als reales Seyn, es iſt, wie Albert n her ſagt, *substantia rei vel fundatur in ipsa substant univocum respectu omnium praeteritorum, praesenti et futurorum.* Dieſes reale Anſichſeyn wird aber doch wi ideell aufgefaßt, als ein Wiſſen, nicht als ein Seyn, w Albert ſagt, auch wenn kein particulärer Menſch exiſtire, bl doch der Saz wahr: *homo est animal. Ex his iterum telligitur quod licet destructis primis substantiis imp sibile sit aliquid aliorum remanere, tamen scientia p petuorum est, et perpetua et incorruptibilis, eo q non fundatur nisi super aptitudinem communicabilit formae et essentiae.* Das Object jenes Wiſſens wäre dieſe *aptitudo*, aber wie exiſtirt ſie, wenn doch das Al meine als Reales von dem particulären Seyn nicht getr werden kann?

Eines und Vieles; Vieles, sofern es in Vielem ist, weil es sonst nicht von Vielem prädicirt werden könnte, wie der Mensch als Vieles existirt, weil das Prädicat Mensch vielen gegeben wird. Eins aber ist das Allgemeine in der Erkenntniß, weil, wenn auch das Viele als Vieles keine Einheit des Begriffs ausmacht, dieß doch dadurch geschieht, daß das Viele sich selbst ähnlich ist, und der Verstand dieses Aehnliche, das das Viele hat, nicht unterscheiden, sondern nur als Einheit auffassen kann. Das Allgemeine existirt daher nicht blos im Verstand, sondern auch in dem realen Seyn der Dinge, wie aber die Dinge selbst nur auf partikuläre Weise existiren, so existirt auch das Allgemeine nur im Particulären, nur der Verstand kann das Allgemeine von dem Partikulären und Individuellen unterscheiden und trennen, indem er das Eine fallen läßt und das Andere festhält. Diese Ansicht von dem Allgemeinen erhält ihre weitere Begründung durch die aristotelisch-scholastische Lehre vom **intellectus agens** und **intellectus possibilis**, und die darauf beruhende Erkenntnißtheorie. Das Erkenntnißvermögen verhält sich im Erkennen sowohl passiv als activ, sowohl receptiv als selbstthätig. Die Seele erkennt nicht ohne einen von dem Object der Erkenntniß erhaltenen Eindruck, vermittelst einer **species**, zu welcher sie sich wie die Pupille des Augs zu der Farbe verhält, als bloße Potenz. Die Frage, um welche es sich handelt, ist, wie der äussere, sinnliche, materielle Gegenstand, welcher das Object der Erkenntniß ist, in die Seele aufgenommen werden kann, die in dieser Beziehung der **intellectus possibilis** ist? Es kann nur dadurch geschehen, daß der materielle Gegenstand zu einer geistigen Vorstellung wird. Das Vermittelnde zwischen diesem Geistigen auf der einen und jenem Materiellen auf der andern Seite, den beiden Endpuncten, welche der **intellectus possibilis** in sich vereinigt, ist die **species**, welche, als der unmittelbare Reflex des Gegenstandes, selbst sinnlicher Natur ist, und doch in ihrem Unterschiede von dem-

ſelben ſchon auf dem Wege zum rein Geiſtigen liegt, das Princip des Proceſſes aber, durch welchen dieſer Uebergang vom Materiellen zum Immateriellen geſchieht, iſt der **intellectus agens**, und das eigenthümliche Geſchäft deſſelben iſt, das Materielle und Sinnliche, das der **species**, als einem bloßen Phantasma, noch anhängt, ſo viel möglich abzuſtreifen, um ſie durch dieſe Abſtraction ſo zu läutern und zu vergeiſtigen, daß ſie als immaterielle **species** von dem **intellectus possibilis** aufgenommen werden kann. Dieſer Abſtractions-Proceß iſt ein innerer Act, durch welchen der Verſtand das Eine vom Andern trennt, und vom Untern zum Obern, vom Einzelnen und Beſondern zum Allgemeinen aufſteigt. Inſofern iſt das Allgemeine nur in dem Verſtand, aber doch hat es zugleich auch objective Realität, es exiſtirt auch in den Dingen, nur nicht abgeſondert, ſondern nur ſofern jedes einzelne Ding die Möglichkeit in ſich enthält, durch den Verſtand als Allgemeines gedacht zu werden, und ſofern es weſentlich zum Begriff der Univerſalien gehört, daß ſie auf die objectiv exiſtirenden einzelnen Dinge, als die Einheit, in welcher dieſe mit einander identiſch ſind, bezogen werden. Nur in dieſem beſchränkten Sinne kann man daher, dieſer Anſicht zufolge, von einer objectiven Realität der Univerſalien reden, ihrem wahren Sinne nach iſt ihre Realität eine blos ſubjective, und der bezeichnende Ausdruck für dieſe Anſicht kann daher nur ſeyn, daß die **universalia** nicht ſowohl **in re**, als vielmehr **post rem** ſind [38]).

---

38) Man vgl. hierüber in den Opuscula des Thomas das opusc. 55. u. 56. de universalibus. Opp. Thomae Aq. Romae 1570. T. XVII. S. 38 f. Nachdem Thomas die verſchiedenen Meinungen über die Univerſalien, die platoniſche, nach welcher die Univerſalien *praeter singularia et praeter intellectum* ſubſiſtiren u. ſ. w., angeführt hat, fährt er fort: ***Sic diversimode erratum est circa universalia. Sententia tamen***

Die ſchwache Seite dieſer Anſicht iſt, daß die Realität r Univerſalien keine objective, ſondern eine blos ſubjective

---

Aristotelis vera est, scilicet quod universale est in multis, et unum praeter multa, et tangitur in hoc duplex esse universalis, unum secundum quod est in rebus, aliud secundum quod est in anima. Et quantum ad illud esse, quod est rationis, habet rationem praedicabilis, quantum vero ad aliud esse, est quaedam natura, et non est universale actu, sed potentia, quia potentiam habet, ut talis natura fiat universalis per actionem intellectus, et ideo dicit Boëthius universale, dum intelligitur, singulare dum sentitur, quia una et eadem natura, quae singularis erat et individuatur per materiam in singularibus hominibus, efficitur postea universalis per actionem intellectus depurantis ipsam a conditionibus, quae sunt hic et nunc. — Et quamvis ab ipsa anima recipiat rationem universalis, tamen non est in ipsa secundum suam essentiam, sed secundum suam similitudinem et speciem — una numero et singularis. — Ejus autem universalitas non est ex hoc, quod est in anima, sed ex hoc, quod comparatur ad multa singularia – est in solo intellectu singularis, et est universalis in quantum habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra animam. Das, was durch das *genus* bezeichnet wird, iſt nicht *una essentia numero in omnibus speciebus vel diversis, cui superveniens res aliqua, quae est differentia, determinet ipsam. Sicut forma determinat materiam, quae est una numero per privationem omnium formarum — sed genus dicitur unum per communitatem formarum significatarum.* Das *singulare*, von welchem eine ſolche Form abſtrahirt wird, iſt vor dem *universale*. Aber auch, wenn das *universale* als *forma realiter existens in rebus* betrachtet wird, iſt zu ſagen, daß *quantum ad operationem naturae singulare praecedit universale, sicut natura prius generat Sortem, quam hominem*, nur ideell, oder *intentione naturae prius est universale quam particulare.* Der

iſt, das Allgemeine nicht wirklich exiſtirt, ſondern ſein
ſtenz eine blos logiſche oder nominelle iſt. Dieſe A
ſcheint daher weit mehr auf der Seite des Nominalis
als der des Realismus zu ſtehen, und die Frage mußt
immer wieder aufdrängen, ob ſich die Realität der Uni
lien nicht objectiv begründen laſſe? Dieß iſt der Ge
punct, unter welchen wir den Duns Scotus in ſeiner
hung zu dieſer Streitfrage ſtellen müſſen [39]). Er fa
Streitpunct in ſeiner ganzen Schärfe in der Frage a
die materielle Subſtanz an ſich, oder ihrer eigenen

Menſch iſt als Menſch weder univerſell, noch particulä
er, wenn er als Menſch univerſell wäre, nicht particul
könnte, und wenn er particulär wäre, als Menſch ni
verſell ſeyn könnte (obgleich er *secundum quod est*
teria extra est individualiter), *ergo accidit sibi*
sit singularis vel universalis. Homo non dicitur
salis, nisi quia consideratur universaliter. — Int
apprehendit hominem et asinum, in quantum con
in una operatione, scilicet sensitiva unico intellec
prehendit, et si in re sint multa, talis tamen
non apponitur illi multitudini et quia res per id
ens et unum et e converso, oportet quod univers
universale per praedictam unitatem ita quod
talis cognitio facit universale esse in actu unit
et est quoddam formale in universali. Ex quo
quod intellectus facit universalitatem in rebus, se
talis universalitas a re sumit principium, ide
Aristoteles, quod universale aut nihil est, aut pe
est, quoniam talis universalitas in re nihil est
das opusc. 43. de potentiis animae S. 7 f. c. 6.

39) An einem eigenen Orte kommt Duns Scotus auf dieſ
ſophiſche Frage, in der Lehre von den Engeln bei de
über ihren perſönlichen Unterſchied Lib. II. Sent. diss 3
Dieß veranlaßt ihn, zuvor den individuellen Unterſc
materiellen Subſtanzen zu unterſuchen.

etwas Individuelles und Einzelnes sey? Die Frage
nt bejaht werden zu müssen, weil jedes Ding, was es
er Substanz nach ist, nur für sich ist, die materielle Sub-
z, die in einem Ding ist, kann daher in keinem andern
, sie ist ihrer Natur nach ein für sich seyendes Einzel-
Dagegen aber ist, daß, was in einem Ding seiner
ur nach an sich ist, in jedem Ding dieser Art seyn muß,
z. B. wenn die Natur des Steins an sich diese bestimmte
von jedem Einzelnen, in welchem die Natur des Steins
zelten müßte, daß diese Natur dieser Stein ist, was also
Ding an sich ist, würde es in dieser bestimmten Einzeln-
seyn, und das Ansichseyn eines Dings wäre so mit sei-
Fürsichseyn unzertrennlich identisch, was sich auch so
ssen läßt: wenn von zwei entgegengesezten Bestimmungen
n Ding die eine zukommt, so muß ihm die andere wi-
reiten: ist nun ein Ding an sich eine numerische Einheit,
t es ein Widerspruch, daß es eine numerische Vielheit
soll. Die positive Behauptung, von welcher die Frage
geht, wäre also: daß ein Wesen dieses bestimmte Wesen
und daß es ein Einzelnes ist, läßt sich nicht von einan-
trennen, wie wenn ein Wesen, was es ist, zuvor an sich
e, und dann erst ein Einzelnes würde, und wie es sein
res Seyn an sich ausserhalb der Seele hat, aber kein
n in der Seele hat, ausser durch die Seele selbst, so
mt ihm auch die Allgemeinheit nur beziehungsweise, d. h.
er Seele zu, an sich aber die Einzelnheit, und die Ursa-
warum es allgemein ist, könnte daher nur der Verstand
, nach einer Ursache der Einzelnheit aber wäre, da sie
die Einheit des Dings selbst ist, nicht zu fragen. Die-
Behauptung stellt nun aber Duns Scotus das Argument
egen: Wenn das Object an sich, abgesehen von seinem
n in der Seele, ein Einzelnes ist, der Verstand aber es
r dem Begriffe des Allgemeinen denkt, so denkt es der
stand unter einem dem Begriff des Wesens entgegenge-

ſezten Begriff, d. h. Begriff und Exiſtenz liegen unver
auseinander. Es iſt dieß die Einwendung, über welche
die von Thomas entwickelte Anſicht von den Univerſalien
hinwegkommen kann: das Allgemeine ſoll eine Abſtrac
des Einzelnen ſeyn, und doch exiſtirt es in dem Einzel
nicht, da jedes Einzelne immer nur ein Einzelnes iſt. A
ſich nun Duns Scotus zu ſeiner beſondern Aufgabe mac
iſt der Verſuch, zwiſchen dem Allgemeinen und Einzelnen
Vermittlung zu finden, welcher zufolge das Einzelne in
nem Fürſichſeyn noch etwas anderes iſt, als blos eine nu
riſche Einheit. Für dieſen Zweck unterſcheidet er, wie er
ausdrückt, eine größere und kleinere Einheit, die kleinere
eine ſolche, welche nicht die Einheit im ſtrengſten Sinne
alſo in der Einheit auch wieder eine Vielheit zuläßt,
anderer Art iſt, als die numeriſche Einheit, d. h. mit Ei
Worte, er unterſcheidet von der quantitativen Einheit die
litative, und betrachtet die leztere wie die erſtere als eine
manente Beſtimmung des Fürſichſeyns der Dinge [40]).

40) Den Begriff dieſer qualitativen Einheit ſtellt Duns Sc
a. a. O. S. 335. in folgendem Syllogismus auf: *Cu
cunque unitas realis propria et sufficiens est m
unitate numerali, illud non est de se unum un
numerali, sive non est de se hoc, sed naturae lapi
existentis in isto lapide, unitas propria realis sive
ficiens est minor unitate numerali, ergo etc. Majo
se patet: quia nihil est de se unum unitate majori
tate sibi sufficiente, nam si propria unitas, quae de
alicui, de se sit minor unitate numerali, unitas num
lis non convenit sibi ex natura, et secundum se,
praecise ex natura sua haberet majorem et min
unitatem, quae circa idem et secundum idem sun
posita, quia cum unitate minori sine contradic
stare potest multitudo opposita majori unitati,
multitudo non potest stare cum unitate majori,
sibi repugnat: igitur etc. Probatio minoris, qu*

ob eine ſolche reale Einheit giebt, welche weniger als eine quantitative iſt, ſomit qualitativ, beweist Duns Scotus durch einer Reihe von Argumenten, von welchen hier blos die wichtigſten kurz hervorzuheben ſind. 1) In jeder Gattung giebt es nach Ariſtoteles ein Erſtes, als Maaß und Maaßſtab für alles, was zu der Gattung gehört, dieſe Einheit iſt eine reale und doch keine numeriſche. 2) Bei jedem realen Gegenſaz ſind zwei reale Extreme. Der Gegenſaz iſt ein realer Widerſtreit, weil das Eine das Andere realiter zerſtört, und zwar weil ſie einander entgegengeſezt ſind. Das erſte Extrem auf jeder Seite des realen Gegenſazes iſt eine reale Einheit, aber keine numeriſche, weil ſonſt beſtimmt dieſes Weiſſe das erſte real Entgegengeſezte von dieſem Schwarzen wäre, oder ein anderes beſtimmtes Weiſſe, was unangemeſſen iſt, weil ſonſt ebenſo viele erſte Gegenſäze wären, als es entgegengeſezte Individuen giebt. 3) Wenn jede reale Einheit eine numeriſche iſt, ſo iſt auch jede reale Verſchiedenheit eine numeriſche, aber dieſe Folge iſt falſch, weil jede numeriſche Verſchiedenheit als ſolche gleich iſt, und ſo wäre alles gleich verſchieden, und es wäre daher auch kein Unterſchied, ob der Verſtand das Gemeinſame von Sokrates und Plato abſtrahirt, oder von Sokrates und einer Linie, und jedes Allgemeine wäre eine bloße Fiction. Es gäbe alſo gar kein Allgemeines (oder, iſt hinzuzuſezen, das Allgemeine könnte, je nachdem es mehr oder minder ein Allgemeines iſt, nur in der größern oder kleinern Zahl der quantitativen Einheiten beſtehen, woraus aber die reale Verſchiedenheit der Arten und Gattungen ſich noch nicht begreifen läßt). 4) Wenn auch kein Verſtand exiſtirte, ſo

---

nulla est unitas realis naturae minor singularitate, sed omnis unitas alia ab unitate singularis est unitas rationis tantum, igitur nulla erit unitas realis minor unitate numerali. Die Folge iſt falſch, wie nachher bewieſen wird, *ergo etc.*

würde das Feuer Feuer als ſeine Wirkung hervorbrin
und es gäbe ſo eine reale Einheit des Erzeugenden mit
Erzeugten, eine gleichartige Zeugung, da der betrachtende
ſtand nicht macht, daß eine Zeugung eine gleichartige iſt,
dern ſie nur als eine gleichartige erkennt. Es iſt alſo,
iſt das Ergebniß dieſer Argumentation, die materielle
ſtanz nicht an ſich dieſe beſtimmte, weil ſie ſonſt der Ver
nicht unter dem entgegengeſezten Begriff denken könnte,
dern es giebt eine reale Einheit ohne alle Thätigkeit des
ſtandes, welche geringer iſt, als die numeriſche Einheit,
nach dieſer Einheit, welche einem Weſen ſeiner Natur
zukommt, verhält es ſich indifferent zur individuellen
heit [41]). Aber ebenſo indifferent verhält es ſich zum
im Verſtand, oder zum Allgemeinen, und wenn es auch
Allgemeines gedacht wird, ſo gehört doch die Allgemei
nicht zu ſeinem urſprünglichen Begriff, wie ja überhaupt
Allgemeine kein metaphyſiſcher, ſondern ein logiſcher B
iſt. Wie es an ſich nicht allgemein iſt, ſondern die A
meinheit erſt zu demjenigen hinzukommt, was es an ſich
ſo iſt es auch nicht an ſich zur Einzelnheit beſtimmt, ſo
es iſt, was es iſt, ehe es ſich zu dieſer Einzelnheit zu
menzieht, und könnte daher auch ohne dieſes zuſamme
hende Princip ſeyn [42]). Die Frage iſt nun, was das

41) Er beruft ſich dafür S. 357. auf den Saz aus Avicenna's
taphyſik, *quod equinitas sit tantum equinitas, nec
una, nec plures, nec universalis, nec particularis. I
lige, non est ex se una unitate numerali, nec p
pluralitate opposita illi unitati, nec universalis
eo modo, quo aliquid est universale factum ab
lectu etc.*

42) A. a. O.: *Est prior naturaliter illa ratione contra
ipsam ad singularitatem illam, et inquantum est
naturaliter ipso contrahente, non repugnat sibi ess
illo contrahente.*

gemeine iſt? In dieſer Beziehung hält Duns Scotus ſeiner
Anſicht die Einwendung entgegen, daß ſie das Allgemeine
als etwas Reales in die Dinge zu ſezen ſcheine, während
man doch gewöhnlich ſage, daß der Verſtand das Allgemeine
in den Dingen mache. Dieſe Einwendung wird jedoch da-
durch beſeitigt, daß das Allgemeine, wie es Duns Scotus
definirt, nur das iſt, was eine indifferente Einheit hat, ſo
daß es die gleiche Möglichkeit enthält, von jedem Subject
prädicirt zu werden, was nur möglich iſt bei einem Object,
das vom Verſtand ganz indifferent betrachtet wird; das All-
gemeine iſt zwar die Beziehung auf die numeriſche Einheit
eines Objects, aber er kann gleich gut von jedem Einzelnen
prädicirt werden. Man kann daher nicht ſagen, der thätige
Verſtand mache die Allgemeinheit in den Dingen dadurch, daß
er die Dinge in der Vorſtellung deſſen entkleidet, was ſie ſind,
das Allgemeine, wie es im **intellectus possibilis** iſt, als die un-
mittelbare Möglichkeit von jedem prädicirt, iſt etwas ganz
anderes, als das Gemeinſame in den Dingen, das an ſich
nicht dieſes Beſtimmte iſt, und ſomit ebenſo gut auch nicht
jenes Beſtimmte ſeyn kann. Dieſes Gemeinſame iſt nicht das
Allgemeine als ſolches, und das Gemeinſame und Einzelne
verhalten ſich nicht zu einander, wie das ſubjective und ob-
jective Seyn, da das Gemeinſame auſſerhalb des Verſtandes
an ſich in den Dingen als immanente Beſtimmung exiſtirt [43]).

3) A. a. O. S. 361.: *Est in re commune, quod non est de se hoc, et per consequens ei de se non repugnat esse non hoc, sed tale commune non est universale in actu, quia deficit ei illa differentia, secundum quam completive universale est universale; secundum quam scilicet ipsum idem aliqua identitate est praedicabile de quolibet individuo, ita quod quodlibet sit ipsum. — In creaturis est aliquod commune unum unitate reali minori unitate numerali, et illud quidem commune non est ita commune, quod sit praedicabile de multis, licet sit ita*

Duns Scotus beſtimmt zwar dieſes Verhältniß des Gemeinſamen und Allgemeinen nicht genauer, aber der Hauptſatz ſeiner Lehre iſt in jedem Fall, daß die Dinge nicht blos quantitativ, ſondern auch qualitativ zu betrachten ſind, daß ſie demnach qualitative Einheiten ſind, welche als ſolche ein Gemeinſames in ſich ſchließen, in welchem das Allgemeine als ein Reales objectiv exiſtirt. Soll nun von dieſem Gemeinſamen das Allgemeine, wie es als Allgemeines dem Verſtand angehört, unterſchieden werden, ſo kann es nur der Begriff des Gemeinſamen ſeyn, oder die Beziehung des Gemeinſamen auf das einzelne Object, vermöge welcher das Gemeinſame von dem einen Object wie von dem andern prädicirt wird [44]). Obgleich aber der Begriff des Allgemeinen

---

commune, quod non repugnet sibi esse in alio, quam in eo, in quo est. — Ad confirmationem opinionis patet, quia non ita se habet communitas et singularitas ad naturam, sicut esse in intellectu et esse verum extra animam, quia communitas convenit naturae extra intellectum, et similiter singularitas, et communitas convenit ex se naturae, singularitas autem convenit naturae per aliquid in re contrahens ipsam, sed universalitas non convenit rei ex se, et ideo concedo, quod quaerenda est causa universalitatis, non tamen quaerenda est causa communitatis alia ab ipsa natura, et posita communitate in ipsa natura secundum propriam entitatem et unitatem necessario oportet quaerere causam singularitatis, quae superaddit aliquid illi naturae, cujus est.

44) So glaube ich die Worte des Duns Scotus a. a. O. S. 360. verſtehen zu müſſen, wo er ſagt, nach Ariſtoteles ſey *universale, quod est unum in multis et de multis; nihil enim*, fährt er fort, *secundum quamlibet unitatem in re est tale, quod secundum ipsam unitatem praecisam sit in potentia proxima ad quodlibet suppositum, ut dicatur de quolibet supposito praedicatione dicente hoc est*

ur durch die Thätigkeit des Verſtandes gewonnen wird, ſo leibt doch die Hauptſache immer, daß die allgemeinen Beriffe nicht blos Abſtractionen des Verſtandes ſind, ſondern uch objective Realität haben. Soſehr nun aber auch Duns Scotus von Thomas darin abzuweichen ſcheint, daß er die **atio universalis** nicht blos in den **intellectus**, ſondern in ie **res** ſezt, ſo iſt doch dieſe Differenz näher betrachtet nicht o groß, als ſie bei dem erſten Anblick zu ſeyn ſcheint, da er Standpunkt von welchem beide ausgehen, die einzelnen Dinge als empiriſch gegebene Objecte ſind. Als ſolche ſind e ſowohl von einander verſchieden, als auch wieder in einem gemeinſamen einander ähnlich. Da aber dieſes Gemeinſame icht für ſich exiſtirt, ſondern nur in den einzelnen Dingen, o muß die qualitative Einheit, welche Duns Scotus von er quantitativen unterſcheidet, doch wieder der quantitativen untergeordnet werden, und zum logiſchen Begriff kann dieſe ualitative Einheit doch nur erſt durch die Thätigkeit des reflectirenden und abſtrahirenden Verſtandes werden. Das Allgemeine exiſtirt daher nur in dem Begriff des Verſtandes, nd jedes einzelne Ding hat, da es zunächſt nur eine quantitative Einheit iſt, ſeine qualitative Einheit nur in ſeiner Beziehung zu andern Dingen, alſo nicht als Wirklichkeit, ſondern nur als Möglichkeit, und wir kommen auch ſo über den Saz des Thomas nicht hinaus, daß das Allgemeine in jedem inzelnen Ding nur als Möglichkeit enthalten iſt. Nun kann

---

hoc, quia licet alicui existenti in re non repugnet esse in alia singularitate ab illa, in qua est, non tamen illud vere dici potest de quolibet inferiori, quod quodlibet est ipsum, hoc est enim solum possibile de objecto eodem indifferenti actu considerato ab intellectu, quod quidem ut intellectum habet unitatem ettum numeralem objecti, secundum quam ipsum idem est praedicabile de omni singulari dicendo, quod hoc est hoc.

man zwar allerdings über das empiriſche Gegebenſeyn einzelnen Dinge hinausgehen, und wie Duns Scotus th die Singularität der Dinge ſelbſt als die Wirkung einer dern Urſache betrachten, die ſich in ihnen vermöge eines ſammenziehenden Princips zu dieſem einzelnen Daſeyn ſtimmt hat. aber es erhellt auch ſogleich, daß dieß nur metaphyſiſche Hintergrund der Frage iſt, um welche es hier handelt [45]). Da das wirklich Exiſtirende nur die zelnen Dinge ſind, ſo bleibt die Frage ſelbſt immer die wie ſich das im Bewußtſeyn gegebene Allgemeine zu der jectiven Realität der einzelnen Dinge verhält, und da die beiden Hauptrepräſentanten der Scholaſtik, Thomas Duns Scotus, in der Anſicht einverſtanden ſehen, daß Allgemeine die objective Realität der Dinge zwar zu nothwendigen Vorausſezung hat, aber doch auch wiede was davon Verſchiedenes, nur durch die Thätigkeit des kens Geſeztes iſt, ſo können wir ſagen, es habe ſich in weitern Verlauf der Scholaſtik der dem Streit des Nom lismus und Realismus zu Grunde liegende Gegenſaz Denkens und Seyns auf dieſe Weiſe ausgeglichen. D und Seyn behaupten ſich in ihrer ſelbſtſtändigen Macht

45) Es iſt zwar nicht ohne Bedeutung, daß Duns Scotus, er nach der *causa singularitatis* fragt, dieſe Schran durchbrechen ſucht, ſolange aber dieſe *causa contrahens* wieder nur ein Reales iſt, bleibt das Verhältniß des D zum Seyn daſſelbe, und Duns Scotus ſezte doch wiede Princip der Individualiſirung in die Dinge ſelbſt. *P naturam*, ſagt er a. a. O. S. 407., *in hoc et illo aliqua, quibus hoc et illud differunt, hoc in illo in isto. Illa non possunt esse negationes — nec accidentia — ergo erunt aliquae entitates positiva se determinantes naturam.* Die Dinge ſind daher urſ lich verſchieden, und jedes Ding iſt, was es iſt, neben Quiddität durch ſeine Häcceität.

er, und doch sind beide zugleich in einander. Der Dua-
ist insofern überwunden, aber er ist auch nur so über-
t, wie die Scholastik überhaupt ihren Dualismus im-
erwunden hat, d. h. nur so, daß der beschwichtigte Ge-
früher oder später wieder in seiner Macht hervorbrechen

Drittes Kapitel.

Theologie Abälard's, Gilbert von Poitiers.

ß die Lehre Abälards von den Universalien einen Ein-
f das theologische System desselben gehabt habe, läßt
hl nicht behaupten, überwiegend aber ist bei Abälard
der Theologie das rein philosophische Interesse, er ist
wohl Theolog als Philosoph, und zwar, was damit
enhängt, nicht sowohl speculativer Theolog als viel-
Dialektiker. Auf dem philosophischen Standpunct, auf
t er stund, hatte er den Grundsaz, daß der Inhalt
aubens soviel möglich auch Gegenstand des Wissens
müsse, weil der Glaube, wenn er von dem Wissen
getrennt wäre, ohne Unterschied Wahres und Falsches
:n würde. Selbst diejenigen, welche schlechthin nur
inen einfachen Glauben festhalten wollen, sehen sich
nwillkürlich genöthigt, ihn auf Gründe und Beweise
:n, und es könne daher, wie allgemein anerkannt wer-
isse, das Bestreben den Glauben zu rechtfertigen an
nichts Verwerfliches gehalten werden. Nur der fal-
ebrauch der weltlichen Wissenschaften sey zu tadeln,
bar aber sey der Nuzen, wenn sie auf die rechte Weise
: Theologie angewandt werden [1]). Als Dialektiker

trod. ad thcol. I. S. 985. (Opp. P. Abael. Par. 1616.): *ac fidei summa circa unitatem ac trinitatem proposita*

aber, was er ſeinem ganzen Weſen nach war, ſezte er nicht ſowohl die Aufgabe, die Dogmen des kirchlichen G

---

superest, ut adversus inquisitiones dubitantium, gruis etiam similitudinum exemplis defendamus astruamus. Quid enim ad doctrinam loqui profici quod docere volumus, exponi non potest ut intellig — Sed ut quid exponitur, si non intelligitur? A wollte, wie Anſelm, kein *credere* ohne ein *intelligere* ſezte er das bloße *credere*, dem *intelligere* gegenüber, tiefer herab. Deswegen berief er ſich auf die Stelle 19, 4.: *Qui credit cito, levis est corde minorabitur. Cito autem sive facile credit, qu discrete atque improvide his, quae dicunt, prius quiescit, quam hoc ei, quod persuadetur, ignota re quantum valet, discutiat, an scilicet adhiberi ei conveniat* (S. 1060.). Daher die Klage: *Nunc v contra plurimi solatium suae imperitiae quaerun cum ea de fide docere nituntur, quae ut etiam int possint, disserere non sufficiunt, illum maxime fervorem commendent, qui ea, quae dicantur, ante intelligat, credit, et prius his assentit ac recipit, quae ipsa sint, videat, et an recipienda sint, agn seu pro captu suo discutiat. Maxime vero id profit cum ea praedicantur, quae ad divinitatis naturam ad sanctae trinitatis pertinent discretionem, quae tus in hac vita non posse intelligi asseverant, a hoc ipsum intelligi vitam dicunt aeternam* (S. 1 Dagegen behauptet Abälard: *Quomodo audiendi sunt fidem rationibus vel astruendam vel defendendam denegant? praesertim cum ipsi sancti quoque de quae ad fidem pertinent, ratiocinantes multis exem rum vel similitudinum rationibus rebelles arguer reprimere soleant? Si enim cum persuadetur aliu credatur, nil est ratione discutiendum, utrum ita cet credi oporteat, vel non: quid restat, nisi ut tam falsa quam vera praedicantibus acquiescamus*

ins ſpeculativ zu begründen, als vielmehr nur, ſie gegen e verſchiedenen, ſie beſtreitenden Gegner apologetiſch zu

---

illam Fausti haeretici defensionem praetendamus, qua se ab impugnatione fidelium protegere et ipsos per prophetam et eorum sententiam nititur confutare. Sic quippe ajebat, sicut in primo contra Faustum libro b. meminit Augustinus, et haec enervis fidei confessio in Christo sine teste et argumento non credere. Nempe vos ipsi dicere soletis: idcirco nil esse curiosius exquirendum, quia simplex sit et absoluta christiana credulitas. Quomodo ergo nunc fidei simplicitatem destruitis judiciis ac testibus eam fulciendo? — Ueber den Werth der Wiſſenſchaft für die Theologie iſt zu vgl. S. 1052 f.: *Nullos sacris literis eruditos ignorare arbitror, plus in sacra doctrina spirituales viros ex ipso scientiae studio, quam ex religionis merito profecisse, et quo quisque sanctior ante conversionem suam, amplius eum in sancta eruditione sua valuisse. Paulus quippe Apostolus licet non major merito quam Petrus videatur, vel Confessor Augustinus quam Martinus: tanto tamen uterque altero majorem in doctrina gratiam post conversionem habuit, quanto antea majore literarum scientia pollebat. Ex quo praecipue secularium quoque literarum studium divina dispensatione commendari arbitror, non solum propter utilitatem, quam continent, verum ne a donis ejus alienae viderentur, si ad nullum eis commodum uteretur.* Das Wiſſen bläht zwar nach dem Apoſtel auf, aber *sicut nonnulla sunt bona, quae nonnisi ex malo proveniunt, ita et nonnulla sunt mala, quae ex bono originem habent. — Haec adversus illos dicta sufficiant, qui suae imperitiae solatium quaerentes, cum nos aliqua de philosophicis documentis exempla vel similitudines inducere viderint, quibus plantus, quod volumus, fiat, statim obstrepunt, quasi sacrae fidei et divinis rationibus ipsae naturae rerum a Deo conditarum inimicae viderentur.*

rechtfertigen [2]). In den beiden hier in Betracht kommen
Schriften Abälards, den drei Büchern einer Einleitung in
Theologie und den fünf Büchern über die chriſtliche T
logie, iſt es daher vorzugsweiſe die Theologie im eng
Sinn, oder die Lehre von der Dreieinigkeit, mit welc
Abälard ſich beſchäftigt, da dieſe Lehre, als das größte

2) Wie ſehr Abälard auch in ſeinen theologiſchen Schriften
als dialektiſcher Philoſoph zu betrachten iſt, iſt beſonders
aus dem Vorwort zu ſeiner Introd. ad theol. zu ſehen,
er ſagt, er ſey von ſolchen dazu aufgefordert worden, w
an ſeinen philoſophiſchen Schriften großes Gefallen fan
und wünſchten, daß er mit ſeinem Scharfſinn auch in die
telligentia divinae paginae, und die *rationes sacrae f*
eindringe, ſo werde er am beſten ſeinen philoſophiſchen
vollenden. Dazu ſey ja dem Glaubigen erlaubt, *secular*
artium scripta et libros gentilium legere, ut per
locutionum et eloquentiae generibus atque argume
tionum modis aut naturis rerum praecognitis, quid
ad intelligentiam vel decorem sacrae scripturae sive
defendendam vel astruendam veritatem ejus perti
assequi valeamus. Quo enim fides nostra, id est c
stiana, inquiunt, difficilioribus implicita quaestion
videtur, et ab humana ratione longius absistere, v
dioribus utique muniendo est rationum praesidiis,
xime vero contra impugnationes eorum, qui se phi
phos profitentur. Quorum quanto subtilior videtur
quisitio, tanto difficilior ad solvendum et ad per
bandam fidei nostrae simplicitatem facilior inveni
Ad has itaque dissolvendas cum me sufficere arbi
rentur, quem quasi ab ipsis cunabulis in philosop
studiis ac praecipue dialecticae, quae omnium mu
stra rationum videtur, conversatum sciant, atque e
rimento, ut ajunt, didicerint, unanimiter postulant
talentum mihi a domino commissum multiplicare d
ram, quod cum usuris utique districtus ille et hor
dus judex quando exigat, ignoratur.

mniß des christlichen Glaubens, fortgehend der Hauptgegen-
nd der Zweifel und Angriffe auf den christlichen Glauben
n mußte. Die Gegner, gegen welche Abälard den christ-
hen Glauben rechtfertigt, sind nicht blos neuere philosophi-
e Bestreiter der christlichen Lehre von Gott, sondern auch,
hr tragen die beiden Schriften einen ächt apologetischen
aracter an sich, die Juden und die Heiden. Auch darin
lte sich Abälard ganz auf den apologetischen Standpunct,
er von der Voraussezung ausging, die christliche Lehre
n Gott, dem Dreieinigen, sey auch schon in der vorchristli-
n Zeit nicht blos den Juden aus dem A. T., sondern
den Heiden nicht unbekannt gewesen und durch das
ristenthum sey nur ihre Kenntniß allgemeiner mitgetheilt
d in ein helleres Licht gesezt worden [3]). Man glaubt in
That in allem demjenigen, was Abälard zum Lobe der
ilosophie sagt, einen alexandrinischen Kirchenlehrer vor sich
haben, wenn er seine ganze Gelehrsamkeit und Beredt-
keit aufbietet, Zeugnisse für die christliche Wahrheit auch
den heidnischen Philosophen nachzuweisen, und den Plato
besondere als denjenigen unter ihnen hervorhebt, welcher
m Christenthum am nächsten stehe, und das christliche

3) *Ad nostrae fidei assertionem*, sagt Abälard Introd. ad theol. I, 12. S. 996., *adversus universos christianae fidei derisores, tam Judaeos scilicet quam Gentiles ex scriptis eorum testimonia inducere libet, quibus hanc trinitatis distinctionem omnibus annunciatam esse intelligant, quam quidem divina inspiratio et per prophetas Judaeis et per philosophos gentibus dignata est revelare, ut utrumque populum ad cultum unius Dei ipsa summi boni perfectio agnita invitaret, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia, et facilius haec fides trinitatis tempore gratiae susciperetur ab utroque populo, cum eum a doctoribus quoque antiquis viderent esse traditam.*

Dogma am unmittelbarſten ausgeſprochen habe [4]). Wenn auf dieſe Weiſe die Gegner der chriſtlichen Religion durch ihr eigenes Zeugniß widerlegt werden ſollten [5]), ſo ſollten mit denſelben Waffen insbeſondere auch die neuern Dialektiker geſchlagen werden, die ſich der Philoſophie zur Beſtreitung des Chriſtenthums bedienten [6]). Wie dieſem äußerlichen apologetiſchen Verhältniß Abälards zum Chriſtenthum auch ſeine ganze Auffaſſung des Chriſtenthums entſprach, ſofern er in ihm weſentlich nur eine Lehre, nicht ſeine Anſtalt der Erlöſung ſah, wird ſich in der Folge von ſelbſt zeigen.

Die höchſte Idee, von welcher Abälard in der Entwicklung der Trinitätslehre ausgeht, und in welcher er den Verſuch einer ſpeculativen Begründung derſelben macht, iſt die Idee der abſoluten Vollkommenheit des göttlichen Weſens.

---

4) Ueber die heidniſchen Philoſophen vgl. man Introd. ad theol. I, 15. S. 1003 f. Theol. christ. II. S. 1204. Ueber [illegible] Introd. ad theol. I, 17. S. 1012.: *ille maximus philosophorum Plato ejusque sequaces, qui testimonio sanctorum patrum prae ceteris gentium philosophis fidei christianae accedentes, totius trinitatis summam post prophetas patenter addiderunt.*

5) Theol. christ. II. S. 1201.: *Quid etiam magis necessarium ad defensionem fidei nostrae, quam ut adversus omnium infidelium importunitatem ex ipsis habeamus per quod ipsos refellamus? ut si nos impetunt philosophi, per ipsos convincantur doctores suos atque philosophos.*

6) Theol. christ. III. S. 1242. IV. S. 1312.: *Non enim in opusculo veritatem docere sed defendere intendimus maxime adversus pseudophilosophos, qui nos philosophice maxime rationibus aggrediuntur. Unde et nos per eadem, scilicet philosophicas rationes, quas solas recipiunt, et quibus nos impetunt, eis praecipue satisfacere decrevimus, defendendo veritatem potius quam docendo.*

ft Gott der absolut Vollkommene, so muß er auch der ab-
lut Mächtige, der absolut Weise, der absolut Gütige seyn.
n den drei Begriffen der Macht, Weisheit, Güte hat die
bsolute Vollkommenheit Gottes ihre Einheit, sie sind die
omente, in welchen der Begriff derselben sich realisirt.
äre Gott nur Macht, ohne daß er durch die Vernunft
ieß, was gut und zweckmäßig ist, so könnte seine Macht
ch nur eine Verderben wirkende seyn, wäre er aber nur
eise und verständig, ohne auch mächtig zu seyn, so könnte
r nichts zur Vollendung bringen, und wenn er nur mächtig
d weise wäre, ohne auch gütig zu seyn, so würde die
eigung zu schaden um so überwiegender seyn, je mehr er
acht und Verstand genug hat, um auszuführen, was er
ill. In der Einheit dieser drei Momente ist daher Gott der
esentlich Dreieinige. Diese Idee der Dreieinigkeit sucht
bälard auch subjectiv durch die Idee der Religion zu be-
ründen. Das Wesen der Religion, sofern sie in der schlecht-
ingen Abhängigkeit des Menschen von Gott besteht, sind
rcht und Liebe. Die Macht und die Weisheit bewirken
r Furcht, da wir in ihnen nur das Bewußtseyn haben,
aß Gott unsere Verirrungen bestrafen kann, und ihm nichts
rborgen ist, erst durch die Güte kommt zu der Furcht die
iebe hinzu, und Gott könnte daher, wenn nicht Macht,
eisheit und Güte gleich wesentliche Bestimmungen seines
egriffs wären, nicht der absolute Gegenstand der Religion
yn [7]). Wie daher der Begriff Gottes wesentlich durch

---

7) Theol. christ. I, 1. S. 1156.: *Summi boni perfectionem, quod Deus est, ipsa Dei sapientia incarnata Christus Dominus describendo tribus nominibus diligenter distinxit, cum unicam et singularem individuam penitus ac simplicem substantiam divinam, patrem et filium et spiritum sanctum tribus de causis appellavit; patrem quidem, secundum illam unicam majestatis suae poten-*

man zwar allerdings über das empiriſche Gegebenſeyn der einzelnen Dinge hinausgehen, und wie Duns Scotus thut, die Singularität der Dinge ſelbſt als die Wirkung einer andern Urſache betrachten, die ſich in ihnen vermöge eines zuſammenziehenden Princips zu dieſem einzelnen Daſeyn beſtimmt hat. aber es erhellt auch ſogleich, daß dieß nur der metaphyſiſche Hintergrund der Frage iſt, um welche es ſich hier handelt [45]). Da das wirklich Exiſtirende nur die einzelnen Dinge ſind, ſo bleibt die Frage ſelbſt immer dieſelbe, wie ſich das im Bewußtſeyn gegebene Allgemeine zu der objectiven Realität der einzelnen Dinge verhält, und da wir die beiden Hauptrepräſentanten der Scholaſtik, Thomas und Duns Scotus, in der Anſicht einverſtanden ſehen, daß das Allgemeine die objective Realität der Dinge zwar zu ſeiner nothwendigen Vorausſezung hat, aber doch auch wieder etwas davon Verſchiedenes, nur durch die Thätigkeit des Denkens Geſeztes iſt, ſo können wir ſagen, es habe ſich in dem weitern Verlauf der Scholaſtik der dem Streit des Nominalismus und Realismus zu Grunde liegende Gegenſaz des Denkens und Seyns auf dieſe Weiſe ausgeglichen. Denken und Seyn behaupten ſich in ihrer ſelbſtſtändigen Macht gegen

45) Es iſt zwar nicht ohne Bedeutung, daß Duns Scotus, indem er nach der *causa singularitatis* fragt, dieſe Schranke zu durchbrechen ſucht, ſolange aber dieſe *causa contrahens* auch wieder nur ein Reales iſt, bleibt das Verhältniß des Denkens zum Seyn daſſelbe, und Duns Scotus ſezte doch wieder das Princip der Individualiſirung in die Dinge ſelbſt. *Praeter naturam*, ſagt er a. a. O. S. 407., *in hoc et illo sunt aliqua, quibus hoc et illud differunt, hoc in illo et hoc in isto. Illa non possunt esse negationes — nec aliqua accidentia — ergo erunt aliquae entitates positivae per se determinantes naturam.* Die Dinge ſind daher urſprünglich verſchieden, und jedes Ding iſt, was es iſt, neben ſeiner Quiddität durch ſeine Häcceität.

einander, und doch sind beide zugleich in einander. Der Dualismus ist insofern überwunden, aber er ist auch nur so überwunden, wie die Scholastik überhaupt ihren Dualismus immer überwunden hat, d. h. nur so, daß der beschwichtigte Gegensaz früher oder später wieder in seiner Macht hervorbrechen mußte.

Drittes Kapitel.

Die Theologie Abälard's, Gilbert von Poitiers.

Daß die Lehre Abälards von den Universalien einen Einfluß auf das theologische System desselben gehabt habe, läßt sich wohl nicht behaupten, überwiegend aber ist bei Abälard auch in der Theologie das rein philosophische Interesse, er ist nicht sowohl Theolog als Philosoph, und zwar, was damit zusammenhängt, nicht sowohl speculativer Theolog als vielmehr Dialektiker. Auf dem philosophischen Standpunct, auf welchem er stund, hatte er den Grundsaz, daß der Inhalt des Glaubens soviel möglich auch Gegenstand des Wissens werden müsse, weil der Glaube, wenn er von dem Wissen völlig getrennt wäre, ohne Unterschied Wahres und Falsches enthalten würde. Selbst diejenigen, welche schlechthin nur den reinen einfachen Glauben festhalten wollen, sehen sich doch unwillkürlich genöthigt, ihn auf Gründe und Beweise zu stüzen, und es könne daher, wie allgemein anerkannt werden müsse, das Bestreben den Glauben zu rechtfertigen an sich für nichts Verwerfliches gehalten werden. Nur der falsche Gebrauch der weltlichen Wissenschaften sey zu tadeln, unläugbar aber sey der Nuzen, wenn sie auf die rechte Weise auf die Theologie angewandt werden [1]). Als Dialektiker

1) Introd. ad theol. I. S. 985. (Opp. P. Abael. Par. 1616.): *Hac fidei summa circa unitatem ac trinitatem proposita*

liche Attribut aber, das er ihm gibt, iſt die Weisheit. Wie der Vater die Macht iſt, ſo iſt der Sohn die Weisheit, der Begriff der Weisheit ſelbſt aber wird auf den Begriff der Macht zurückgeführt, ſofern die Weisheit auch eine Macht iſt, nemlich das Vermögen, das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden, wodurch ſich zwar von ſelbſt ergibt, wie der Sohn, in ſeinem Verhältniß zum Vater, mit dem Vater identiſch iſt, ebenſo klar aber auch das Verhältniß der Abhängigkeit und Subordination, in welchem er zum Vater ſteht, in die Augen fällt. Was der Vater abſolut iſt, iſt der Sohn nur relativ, er iſt nur eine beſtimmte Weiſe, eine Modification des Weſens des Vaters [10]). In Anſehung des heiligen Geiſtes

---

bum dicitur, et quasi quaedam ejus intellectualis ac perpetua locutio, in cujus providentia omnium ab aeterno praefixa consistit operatio atque ordinatio.

10) Introd. ad theol. I, 10. S. 991.: *Fortasse et in hoc diligentius accipi potest per omnipotentiam pater, ac si dicamus eum per omnipotentiam, quae ei, ut dictum est, specialiter tribuitur, de ipso sapientiam suam tanquam filium generare, cum ipsa scilicet divina sapientia aliquid sit de divina omnipotentia, cum sit ipsa quoque aliqua potentia. Sapientiam namque dicimus potentiam discernendi, sive a deceptione sive a fallacia providendi, ne in aliquo decipi possit, vel aliud eum latere queat. Est itaque divina sapientia quaedam divina potentia, per quam videlicet Deus cuncta perfecte discernere atque cognoscere habet, ne in aliquo errare per inscientiam possit, secundum quod scilicet verbum ipsum Dei de ipsa patris substantia esse dicitur, quod est filium ex patre genitum esse.* Für dieſen Begriff des Sohns, vermöge deſſen man, wie dem Vater, *quae ad potentiam pertinere videntur*, ſo dem Sohn zuſchreiben muß, *quae ad animi rationem vel sapientiam pertinent, sicut est judicare, quod discretionis est*, beruft ſich Abälard auf die Stelle Joh. 5, 22. *Pater omne judicium dedit filio, quia*

gt Abälard ganz der auguſtiniſchen Beſtimmung, daß er e Liebe ſey. Als die Liebe iſt er das Princip der göttlichen

---

potentia cedit sapientiae in discutione judicii, ubi aequitas magis examinanda est, quam vis potentiae exercenda. Vgl. theol. christ. IV. S. 1318.: *Consideremus, quod ipsa sapientia quaedam sit potentia, cum sit ipsa videlicet potentia discernendi ac providendi seu deliberandi veraciter omnia, ne quid Deum decipere possit aut latere. — Est itaque filium gigni a patre divinam sapientiam ita, ut determinatum est, ex divina potentia esse, cum ipsa, ut dictum est, sapientia quaedam sit potentia, atque ipsius potentiae Dei, quae est omnipotentia, quasi portio quaedam ipsa sit sapientia, quomodo et quislibet filius portio quaedam parentum quodammodo dicitur.* Obgleich in der Einfachheit der göttlichen Natur keine *multitudo rerum* ſey, *quarum conventu quantitas alicujus totius componatur, — in eo tamen quasi partem quamdam omnipotentiae dicimus sapientiam, quod cum ipse Deus ex omnipotentia sua ad infinita agenda se habeat, ex sapientia ad discernendum tantum sese habet, et cum dicamus omnipotentiam Dei quasi omnem potentiam ejus, plures ejus potentias quodammodo dicimus, quantum ad effecta scilicet, hoc est, ad diversitatem eorum, quae agere potest.* Hiemit iſt noch zu vergleichen, was Abälard S. 1328. über den heiligen Geiſt ſagt: *benignitas ipsa, quae hoc nomine demonstratur, non est aliqua potentia sive sapientia, cum videlicet benignum esse non sit esse sapientem aut potentem.* Auffallend iſt, was Abälard in ſeiner Apologia, oder Confessio, ſagt (Opp. Par. 1616. S. 331.): *Quod mihi vel per malitiam impositum est, quod scripserim: quia pater plena potentia, filius quaedam potentia, spiritus sanctus nulla potentia, haec ego verba non tam haeretica quam diabolica, sicut justissimum est, abhorreo, detestor, et ea cum suo auctore pariter damno. Quae si quis in meis reperiat scriptis, non solum me haereti-*

Gnade und Güte und deswegen auch der Urheber aller Segnungen, die nicht aus unſern Verdienſten, ſondern nur aus der göttlichen Güte entſpringen, wie der Wiedergeburt und der Taufe, der Confirmation durch die Handauflegung des Biſchofs und der übrigen Sacramente, die ihn als den göttlichen Affect der göttlichen Güte und als die Anmuth der göttlichen Gnade bezeichnen [11]). Anſtoß erregte Abälard in der Lehre vom heiligen Geiſt durch die Behauptung, daß er die Weltſeele ſey. Er wurde jedoch dazu nur durch ſein Beſtreben veranlaßt, die griechiſche Philoſophie in ein ſo viel möglich enges Verwandtſchaftsverhältniß zu der chriſtlichen Religion zu ſezen, und es ſollte nicht ſowohl der heilige Geiſt platoniſirt als vielmehr die platoniſche Weltſeele zur Bedeutung des heiligen Geiſtes erhoben werden. Wenn Plato den heiligen Geiſt die Seele der Welt nannte, ſo habe er ihn dadurch nur als das Lebensprincip des Univerſums bezeichnet, welchem alles durch die göttliche Güte ſein Daſeyn verdanke, als das Princip, durch welches alles beſeelt, zum Leben erweckt, und aufs Beſte und Zweckmäßigſte geordnet werde [12]). Auch dem Weſen der platoniſchen Weltſeele liegt

---

cum, verum etiam haeresiarcham profiteor. In dieſem Zuſammenhang und in dem Sinn, welchen ſeine Gegner ihm unterlegten, hatte er dieß allerdings nicht geſagt, und wenn er auch jenes behauptete, zugleich auch wieder behauptet: *quis etiam negare queat, quin unaquaeque personarum potens sit et sapiens et benigna?* (Theol. christ. IV. S. 1304.) Doch konnte ihn dieß nicht wohl berechtigen, die Säze ſelbſt ſo geradezu gar nicht als die ſeinigen anzuerkennen.

11) Introd. ad theol. I, 12. S. 994.

12) Durch Plato's Worte über die Weltſeele behauptet er Theol. christ. I. S. 1176.: *Spiritum sanctum integerrime designatum esse. — Bene spiritum sanctum animam mundi quasi vitam universitatis posuit, cum in bonitate Dei omnia quodammodo vivere habeant, et universa tanquam*

mit der Begriff der Güte zu Grunde, und das göttliche rinitätsverhältniß beſteht demnach weſentlich aus der Drei- eit der Begriffe, Macht, Weisheit und Güte. Da aber die Macht zugleich als die Aſeität, als das ſubſtanzielle Weſen er Gottheit ſelbſt definirt wird, ſo erhalten wir hiedurch gentlich das Verhältniß von Subſtanz und Accidens, oder on Weſen und Eigenſchaft, und es entſteht daher, wenn die Sache aus dieſem Geſichtspunct betrachtet wird, nothwendig ie Frage, warum es gerade nur drei Perſonen dieſer Art eben ſoll, warum nicht ebenſo gut noch mehrere? Dieſe rage macht Abälard ſelbſt. Wie Gott mächtig und weiſe y, ſo ſey er auch gerecht, ewig, barmherzig, wenn es alſo ur darauf ankomme, verſchiedene Eigenſchaften von ihm zu rädiciren, ſo könne unendlich Vieles von ihm ausgeſagt wer- en, warum man alſo nur bei drei Perſonen ſtehen bleibe, nd nicht mehrere in ihm unterſcheide? Die Antwort auf ieſe Frage hätte aus der aufgeſtellten Idee der abſoluten ollkommenheit Gottes abgeleitet werden ſollen, allein ob- leich Abälard daran erinnert, ſo weiß er doch nichts anderes rauf zu erwiedern als nur dieß, daß die Lehre von der Dreiheit der Perſonen als gegebene poſitive Offenbarung und rchliche Ueberlieferung anzuſehen ſey. Auch in der Philo- ophie beruhe ja ſo Manches nicht ſowohl auf Gründen der Vernunft, als auf Autorität, wie viel mehr alſo in einer öttlich geoffenbarten Religion [13]). Wenn man alſo auch

viva sint apud Deum et nulla mortua, hoc est, nulla inutilia, nec ipsa mala, quae etiam optime per bonitatem ipsius disponuntur.

13) Theol. christ. III. S. 1288.: *Hoc autem discutere penes ipsum est Deum, a quo haec fides tradita est, in cujus voluntate omnium rerum causae incommutabiliter consistunt, quarum minimam nulla valet humana ratio comprehendere. Plures autem personas quam tres sive pau-*

auf gewiße philoſophiſche Begriffe zurückgehen kann, ſo bl
doch das ganze Verhältniß in lezter Beziehung ein vi
unbegreifliches, für die menſchliche Vernunft tranſcende

Was jedoch Abälard die Unbegreiflichkeit eines göt
geoffenbarten Geheimniſſes nennt, iſt eigentlich nur das
ſtändniß, daß eine ſolche Auffaſſung und Darſtellung
Trinitätslehre, wie die erwähnte iſt, in einem nicht ſehr
quaten Verhältniß zu der kirchlichen Form dieſer Lehre
Was nach der kirchlichen Lehre Perſonen ſeyn ſollen, we
in Abälards Darſtellung bloße Eigenſchaften, und der P
um welchen es ſich handelt, iſt nur noch die Frage,
weit bloße Eigenſchaften auch wieder als Perſonen angeſ
werden können. Dieß iſt die Aufgabe, mit deren Löſung
Abälard in allen ſeinen Erörterungen dieſer Lehre beſchä
Wie er ſchon in der allgemeinen Begründung des Trini
verhältniſſes durch die Idee der abſoluten Vollkomme
Gottes dieſes Verhältniß nur als den Unterſchied des We
und der Eigenſchaft zu nehmen wußte, ſo hatten auch
weitern Erörterungen des Verhältniſſes der Dreiheit der
ſonen zu der Einheit des Weſens kein anderes Reſultat.
ſubſtanzielle Einheit des Weſens iſt ſoſehr das Ueberwieg

---

*ciores nullomodo in Deo esse concedimus, cum per
in Deo tantumdem sonet determinate quam vel p
vel filius, vel spiritus sanctus. Multa autem tra
philosophi, quae eo solummodo tenentur, quia auct
tate philosophorum confirmantur, non ratione ali
quae appareat. Quanto magis ea quae Deus tra
praesertim cum praesto sit ratio, quare videlicet
sit haec trium personarum distinctio, ad commend
nem scilicet vel descriptionem summi boni, sive ad
jorem divini cultus persuasionem. Licet et haec
ratio desit, quare hoc modo potius quam alio su
boni descripta sit perfectio, quae et aliis fortasse
multis aeque describi aut doceri possit.*

ıß die Perſonen nur zu bloßen Beſtimmungen der göttli-
en Subſtanz werden können, oder wie Abälard ſich aus-
ückt [14]), als bloße Proprietäten in der Einen, einfachen,
)lechthin ungetheilten Subſtanz ſind. Wenn ſchon Sokrates
ıd Plato, ungeachtet ihres perſönlichen Unterſchieds, ſub-
ınziell nicht verſchieden ſeyen, ſofern beide in Hinſicht der
atur und der Species daſſelbe ſeyen, ſo könne noch weit
eniger eine der drei Perſonen etwas anders als eine der
iden andern genannt werden, da die Subſtanz eine und
eſelbe ſey. Die Einfachheit der Subſtanz Gottes beſteht,
ie ſie Abälard definirt, darin, daß in ihr kein Accidens iſt,
in Unterſchied zwiſchen Form und Materie, überhaupt nichts
. Gott iſt, was nicht Gott iſt. Alles, was iſt, iſt entweder
vig, wie Gott, oder von Gott als dem höchſten Princip
ısgegangen. Wenn nun die Macht Gottes, oder ſeine
Zeisheit, oder etwas anders in Gott iſt, was Gott nicht
ı, ſo hat es von ihm, von welchem alles iſt, ſeinen Anfang
:nommen, hat es aber ſeinen Anfang erſt genommen, ſo
ıß er, da er ewig iſt, ohne daſſelbe geweſen ſeyn, und er
ar ſomit nicht immer mächtig oder weiſe, ſolange nemlich
s er, an ſich unmächtig, in ſich ſelbſt die Macht erſchuf, oder
ı ſich unweiſe die Weisheit erzeugte. War er zuvor ohne
Zeisheit, ſo kann auch alles, was er that, nicht vernünftig
ſchehen ſeyn. Behauptet man aber, es ſeyen in Gott von
ott unterſchiedene und von Gott nicht geſchaffene, ſondern
t der göttlichen Subſtanz gleich ewige Qualitäten, ſo fragt
ſich, ob ſie ſubſtanziell oder accidenziell in Gott ſind,
ınd ſie ſubſtanziell in ihm, ſo daß ſie die göttliche Sub-

) Theol. christ. III. S. 1261.: *Una quippe tantum et eadem res est in singulis personis una et individua penitus substantia, atque omnino simplex essentia, cui tres illae insunt proprietates, secundum quas personarum consistit diversitas.*

ſtanz ſelbſt ausmachen, ſo gehen ſie auf natürliche Gott ſelbſt voran, da ſie das Seyn Gottes ſelbſt beſtim wie z. B. bei dem Menſchen die Vernünftigkeit als die ſtitutive Form vor dem Menſchen iſt, ſofern er aus Form und Materie beſteht, und zu der Subſtanz des lebenden W ſens, was er materiell iſt, noch die beſtimmende Form hi zukommt. Wird aber zwiſchen Form und Materie unte ſchieden, ſo macht es nichts aus, ob die Weisheit ſubſtanziell oder accidenziell in Gott iſt, da ſie als Form in jedem F etwas von der göttlichen Subſtanz Verſchiedenes iſt, u wenn dieß iſt, iſt Gott ſelbſt aus Form und Materie zuſam mengeſezt, als den Principien ſeines Weſens. Wie läßt ſi aber behaupten, daß in Gott etwas bloßes Accidens iſt, u wie kann eine Eigenſchaft, wie die Weisheit iſt, als ein blo ßes Accidens gedacht werden, das als eine vergängliche Form ohne eine weſentliche Veränderung für das Subject ſelb ebenſogut ſeyn als nicht ſeyn kann? Daraus folgt, daß di Weisheit, die Macht, und alles, was auf ähnliche We in Gott ebenſo zu ſeyn ſcheint, wie in den Creaturen, n die Subſtanz Gottes ſelbſt ſeyn kann. Hier entſteht nu aber die ſchwierige Frage, wie das Trinitätsverhältniß z beſtimmen iſt, wenn einerſeits weder die Einheit und Iden tät der Subſtanz die Verſchiedenheit der Perſonen aufheben ſoll, ſo daß die Einheit Gottes nur zur ſabellianiſchen Ein heit der Perſon wird, andererſeits aber auch die Verſchieden heit der Perſonen nicht mit der Einheit der Subſtanz i Widerſtreit kommen darf, und drei Perſonen nicht, wie di die Irrlehre des Arius war, drei Götter ſeyn können [15]? D Widerlegung der verſchiedenen, ſowohl gegen die Einheit de Weſens als die D eiheit der Perſonen gerichteten, dialektiſch Einwendungen macht einen Haupttheil der Unterſuchung Ab lards aus, wohin aber das entſcheidende Moment zu

15) Theol. christ. III. S. 1270 f. 1279.

immer wieder fällt, zeigen schon die allgemeinen Bestimmungen, von welchen Abälard ausgeht. Den Begriff des Verschiedenen bestimmt Abälard so, daß er das substanziell und numerisch Verschiedene von demjenigen unterscheidet, was in Hinsicht der Proprietät, Definition, Aehnlichkeit oder Veränderung verschieden ist. Daß die Verschiedenheit der Personen unter diesen leztern Begriff gehört, versteht sich von selbst. Wie sich nun aber Abälard die unter der Voraussetzung der Identität der Substanz stattfindende Verschiedenheit der Personen denkt, erhellt am einfachsten aus seiner Vergleichung des Trinitätsverhältnisses mit den Personen der Grammatik. Man dürfe sich nicht wundern, sagt Abälard, daß in derselben göttlichen Substanz den gegebenen allgemeinen Bestimmungen zufolge drei Personen unterschieden werden, da ja auch nach der Grammatik derselbe Mensch viel als drei Personen sey. Die erste Person werde durch bestimmt, daß ein Subject redet, die zweite durch das Object, an welches die Rede gerichtet ist, die dritte durch das Subject, über welches das eine mit dem andern redet. Die Verschiedenheit dieser Personen könne, da ihre Substanz dieselbe sey, nicht anders bestimmt werden, als durch ihr characteristisches, wie es durch die Definitionen ausgedrückt werde, indem dem Redenden etwas Bestimmtes characteristisch kommt, und ebenso dem Hörenden und demjenigen, über welchen der eine mit dem andern redet, wie auch die Verschiedenheit der göttlichen Personen durch die sie betreffenden Definitionen ausgedrückt sey. Trage man nun kein Bedenken, die grammatischen Personen wegen der Verschiedenheit der Proprietäten verschieden zu nennen, obgleich diese Personen in Ansehung dessen, was von ihnen prädicirt werde, nicht so von einander verschieden seyen, daß man nicht sagen könne, die erste Person sey die zweite, und die zweite die dritte, wie ja Sokrates bei den Grammatikern für jede Person gelte; so müsse man noch weit mehr zugeben, daß in

Gott verſchiedene Perſonen ſeyen, da wir wiſſen, durch
che Prädicate ſie von einander unterſchieden werden,
wie in der Grammatik die drei Perſonen als der Re
der Angeredete und der, von welchem die Rede iſt, unte
den werden, ſo daß es keine weitern Perſonen geben
als dieſe drei, ſo verhalte es ſich auch mit den drei Pe
in der Gottheit, wenn ſie als Vater, Sohn und Ge
ſtimmt werden [16]). Man könnte aus dieſer Vergle
leicht ſchließen, Abälard habe das Gemeinſame der Pe
in den abſtracten Begriff der Perſon geſezt (worin
könnten denn die drei grammatiſchen Perſonen mit ei
Eins ſeyn, als im Begriff der Perſon?), allein A
nimmt hier ächt realiſtiſch das Allgemeine nicht als lo
Begriff, ſondern als reale Subſtanz. Die drei gram
ſchen Perſonen haben daher ihre reale Einheit in der
tät der Subſtanz: ſie ſind an ſich eine und dieſelbe
und was ſie zu verſchiedenen Perſonen macht, zur
zweiten und dritten, ſind nur Modificationen, verſch
Formen der Einen ſubſtanziellen Perſon [17]). Auf dieſ
ſicht von dem Verhältniß der Dreiheit der Perſonen
Einheit des Weſens, oder des Beſondern zu dem Allg
nen, kommt Abälard nun auch in der Beantwortung de
den Gegnern der kirchlichen Lehre gemachten Einwürfe i

16) Theol. christ. III. S. 1287.

17) Abälard ſpricht ausdrücklich von der *eadem substantia* Perſonen. Vgl. auch Introd. ad theol. II, 12. S. *Grammatici cum tres distinguunt personas — eide sic tres istas personas inesse fatentur, ut idem et prima sit persona, secundum quod loquitur, cunda, secundum quod ad eum aliquis loquitur, e tia, secundum quod de ipso inter aliquos sermo es prima quidem persona ceterarum principium est dam et origo seu causa.*

dieser zurück, aus deren langer Reihe hier einige der wich-
tigern angeführt werden mögen.

Entweder ist, wurde von den Gegnern eingewendet [18]), die Verschiedenheit der Personen eine blos nominelle, keine reale, so daß sie nur in den Ausdrücken besteht, mit welchen die Personen bezeichnet werden, in Gott selbst aber kein rea-ler Unterschied stattfindet, oder sie ist eine blos reale, keine nominelle, oder beides zugleich. Ist sie eine blos nominelle, ist die Trinität der Personen nicht ewig, da die Namen, die ihnen gegeben sind, von den Menschen herrühren, und wenn man auf die Zahl dieser Namen sieht, so muß man, da die göttliche Substanz noch viele andere Namen hat, weit mehrere Personen bekennen, als blos drei. Sollen aber die Personen nicht blos nominell, sondern real verschieden seyn, so kann, da in Gott nichts anders real ist, als die Eine sich selbst gleiche Substanz, die Trinität nur auf die Einheit der Substanz bezogen werden, so daß Gott der Substanz nach der Dreieinige zu nennen ist, und wenn in Gott die Sub-stanz und die Personen schlechthin identisch sind, so daß die Substanz nichts anders ist, als die Personen, oder die Per-sonen nichts anders sind, als die Substanz, so muß entwe-der die Einheit der Substanz auch die Einheit der Personen sein, oder die Dreiheit der Personen die Dreiheit der Substanz.

Bei der Beantwortung dieses Einwurfs, bei welchem es sich demnach um die Hauptfrage handelt, ob die Trinität ein realer oder blos nomineller Unterschied sey, verwickelt sich Abälard in Schwierigkeiten, aus welchen er sich nicht recht herauszuwinden weiß. Er behauptet [19]) die Trinität der Personen müsse als eine reale gedacht werden, das schlecht-hin Eine sich selbst gleiche reale Wesen, Gott, sey von Ewig-keit drei Personen, aber nicht numerisch, sondern, wie er sich

[18]) Theol. christ. III. S. 1266.
[19]) Theol. christ. IV. S. 1289 f.

ausdrückt, **secundum diffinitiones aut proprietates**, d. nur ſo, wie z. B. die Seele unendlich Vieles iſt, nach verſchiedenen Proprietäten, die von ihr ausgeſagt we können, wenn ſie z. B. ſowohl weiſe als gerecht iſt, Gerechte aber ſeinem Begriffe nach etwas anderes iſt das Weiſe. Ob nun aber dieſer Unterſchied ſelbſt obj oder ſubjectiv, real oder nominell zu nehmen iſt, iſt die tere Frage. Abälard faßt ihn zum Theil nur ſubjectiv als eine Verſchiedenheit von Geſichtspuncten, nach wel eine und dieſelbe Sache ſo oder anders definirt we kann [20]), neigt ſich aber doch wieder zum Realismus wenn er ſagt, die Trinität ſey real, ſie beſtehe nicht im Ausdrucke, die Sache ſelbſt, welche Gott ſey, ſey Trinität, nicht ſofern er ſelbſt die Sache ſey, ſondern ſ von Ewigkeit die drei Perſonen durch Worte unterſch ſeyen. Nicht weil ein Unterſchied der Namen gemacht ſey eine Trinität, ſondern weil die Trinität von Ewi ſey, ſey in der Zeit ein Unterſchied der Namen gemacht w den, um das, was auf ewige Weiſe iſt, für uns, die wi der Zeit ſind, zu bezeichnen. Die Dreiheit hat daher ih Grund in der Sache ſelbſt, im Weſen Gottes, nicht blos der Bedeutung der Namen, auch wenn die Namen n wären, würde die Trinität nicht minder real fortbeſteh Die Verſchiedenheit der Perſonen würde demnach, ſo betra tet, auf einem realen Unterſchied im Weſen Gottes beruh wie ſtimmt dieß aber mit der von Abälard aufgeſtellten Beha

---

20) So offenbar, wenn er Theol. christ. IV. S. 1290. ſ *Haec anima et quaelibet res multa est et infinita sec dum diffinitionum proprietates, non secundum nud discretionem, eo videlicet, quod hujusmodi sit res, sub diversis diffinitionibus cadat, hoc est, cui dive applicari diffinitiones queant, diversae, inquam, in tentia, non in rerum continentia.*

ung zuſammen, daß in der ſchlechthinigen Identität Gottes
it ſich ſelbſt kein Unterſchied der Form und der Materie
es Weſens und Eigenſchaften gedacht werden könne?

Wie wenig Abälard einen realen Unterſchied in Gott
geben zu können glaubt, zeigt die Antwort auf den weitern
nwurf, daß die Dreiheit der Perſonen ebenſo viele reale
nterſchiede in Gott vorausſeze, eine reale Vielheit in der
nheit. Die Mehrheit der Perſonen nemlich, ſagt Abälard,
gleichwohl keine wirkliche Vielheit, weil ja überhaupt in
Einfachheit der göttlichen Subſtanz keine Mehrheit ſeyn
ne [21]). Was ſollen alſo die Perſonen ſeyn, wenn ſie
hts real in Gott Unterſchiedenes ſind, und was kann unter
er Verſchiedenheit, wenn ſie als eine Verſchiedenheit der
oprietäten und Definitionen bezeichnet wird, anders ge-
cht werden, als eine blos nominelle? Und doch will Abä-
d nie geradezu zugeben, daß ſie eine blos nominelle iſt,
dern ſo gewiß es drei verſchiedene Perſonen ſind, ſoll auch
e eigenthümliche Verſchiedenheit in der Subſtanz Gottes
n [22]). Dieß iſt es, was überhaupt ſeine Behandlung
eſer Lehre großentheils ſehr ermüdend und peinigend macht.
ede im Sinne der kirchlichen Lehre aufgeſtellte Behauptung
rd ſogleich wieder ſo modificirt und beſchränkt, daß es
rgends zu einem lebendigen Fortſchritt der Entwicklung
mmt, und das aus der wahren Conſequenz des Begriffs
ergebende Reſultat mit dem angeblichen in klarem Wider-

21) Theol. christ. IV. S. 1294.: *Nullo pacto concedimus, multitudinem illam personarum dici absolute multitudinem — nullo modo ibi diversitas rerum, licet sit personarum.*

22) Theol christ. IV. S. 1299.: *Ideo tres sunt personae, quia diversa insunt propria eidem essentiae, cum ex eo, quod pater est, aliud proprium habeat, vel aliud exigat, et aliud ex eo, quod est filius vel spiritus sanctus.*

ausdrückt, **secundum diffinitiones aut proprietates**, d. h. nur ſo, wie z. B. die Seele unendlich Vieles iſt, nach den verſchiedenen Proprietäten, die von ihr ausgeſagt werden können, wenn ſie z. B. ſowohl weiſe als gerecht iſt, das Gerechte aber ſeinem Begriffe nach etwas anderes iſt als das Weiſe. Ob nun aber dieſer Unterſchied ſelbſt objectiv oder ſubjectiv, real oder nominell zu nehmen iſt, iſt die weitere Frage. Abälard faßt ihn zum Theil nur ſubjectiv auf als eine Verſchiedenheit von Geſichtspuncten, nach welchen eine und dieſelbe Sache ſo oder anders definirt werden kann [20]), neigt ſich aber doch wieder zum Realismus hin, wenn er ſagt, die Trinität ſey real, ſie beſtehe nicht blos im Ausdrucke, die Sache ſelbſt, welche Gott ſey, ſey die Trinität, nicht ſofern er ſelbſt die Sache ſey, ſondern ſofern von Ewigkeit die drei Perſonen durch Worte unterſchieden ſeyen. Nicht weil ein Unterſchied der Namen gemacht ſey eine Trinität, ſondern weil die Trinität von Ewigkeit ſey, ſey in der Zeit ein Unterſchied der Namen gemacht worden, um das, was auf ewige Weiſe iſt, für uns, die wir in der Zeit ſind, zu bezeichnen. Die Dreiheit hat daher ihren Grund in der Sache ſelbſt, im Weſen Gottes, nicht blos in der Bedeutung der Namen, auch wenn die Namen nicht wären, würde die Trinität nicht minder real fortbeſtehen. Die Verſchiedenheit der Perſonen würde demnach, ſo betrachtet, auf einem realen Unterſchied im Weſen Gottes beruhen; wie ſtimmt dieß aber mit der von Abälard aufgeſtellten Behaup-

20) So offenbar, wenn er Theol. christ. IV. S. 1290. ſagt: *Haec anima et quaelibet res multa est et infinita secundum diffinitionum proprietates, non secundum numerum discretionem, eo videlicet, quod hujusmodi sit res, quae sub diversis diffinitionibus cadat, hoc est, cui diversae applicari diffinitiones queant, diversae, inquam, in sententia, non in rerum continentia.*

ung zuſammen, daß in der ſchlechthinigen Identität Gottes
it ſich ſelbſt kein Unterſchied der Form und der Materie
s Weſens und Eigenſchaften gedacht werden könne?

Wie wenig Abälard einen realen Unterſchied in Gott
geben zu können glaubt, zeigt die Antwort auf den weitern
nwurf, daß die Dreiheit der Perſonen ebenſo viele reale
terſchiede in Gott vorausſeze, eine reale Vielheit in der
nheit. Die Mehrheit der Perſonen nemlich, ſagt Abälard,
gleichwohl keine wirkliche Vielheit, weil ja überhaupt in
Einfachheit der göttlichen Subſtanz keine Mehrheit ſeyn
ne [21]). Was ſollen alſo die Perſonen ſeyn, wenn ſie
hts real in Gott Unterſchiedenes ſind, und was kann unter
er Verſchiedenheit, wenn ſie als eine Verſchiedenheit der
oprietäten und Definitionen bezeichnet wird, anders ge-
cht werden, als eine blos nominelle? Und doch will Abä-
d nie geradezu zugeben, daß ſie eine blos nominelle iſt,
dern ſo gewiß es drei verſchiedene Perſonen ſind, ſoll auch
e eigenthümliche Verſchiedenheit in der Subſtanz Gottes
n [22]). Dieß iſt es, was überhaupt ſeine Behandlung
ſer Lehre großentheils ſehr ermüdend und peinigend macht.
de im Sinne der kirchlichen Lehre aufgeſtellte Behauptung
rd ſogleich wieder ſo modificirt und beſchränkt, daß es
gends zu einem lebendigen Fortſchritt der Entwicklung
mmt, und das aus der wahren Conſequenz des Begriffs
h ergebende Reſultat mit dem angeblichen in klarem Wider-

---

1) Theol. christ. IV. S. 1294.: *Nullo pacto concedimus, multitudinem illam personarum dici absolute multitudinem — nullo modo ibi diversitas rerum, licet sit personarum.*

2) Theol christ. IV. S. 1299.: *Ideo tres sunt personae, quia diversa insunt propria eidem essentiae, cum ex eo, quod pater est, aliud proprium habeat, vel aliud exigat, et aliud ex eo, quod est filius vel spiritus sanctus.*

ſpruch ſteht, wie dieß auch ſonſt oft genug bei den die k
liche Lehre vertheidigenden Schriftſtellern aus ſehr natürli
Gründen der Fall iſt.

Aus der Reihe der übrigen Einwendungen, mit d
Erörterung ſich Abälard beſchäftigt, verdienen hier beſo
noch diejenigen hervorgehoben zu werden, bei welchen e
hauptſächlich um den Begriff der Zeugung handelt.

Da in Gott, argumentirte man [23]), nichts iſt, auſſe
Einen ſich ſelbſt gleichen göttlichen Subſtanz, und Gott
erzeugt, d. h. der Vater den Sohn, ſo fragt ſich, o
Subſtanz die Subſtanz erzeugt. Und da die Subſtanz
erzeugt, dieſelbe iſt mit der zeugenden, zeugt alſo daſſelb
ſelbſt? Daß aber daſſelbe ſich ſelbſt zeugt, widerſtreitet
nur aller Vernunft, ſondern auch der Auctorität der
Da ferner, was von Gott gilt, auch von den Perſonen
ten muß, entweder von jeder einzelnen oder allen zuſa
ſo muß, wenn Gott ſich erzeugt hat, entweder eine de
Perſonen oder mehrere ſich ſelbſt erzeugt haben. Im e
Fall erzeugt entweder der Vater, oder der Sohn, ob
heilige Geiſt ſich ſelbſt. Erzeugt der Vater ſich ſelbſt, ſo
ſein eigener Sohn, und es entſteht eine Vermengung de
ſonen, da derſelbe, welcher Vater iſt, auch Sohn iſt.
ſelbe Vermiſchung der Perſonen findet ſtatt, wenn ei
beiden andern ſich ſelbſt zeugt, oder ihr eigener Vat
Ferner, wenn Gott Gott erzeugt, zeugt er entweder ſich
oder einen andern Gott. Einen andern von Gott ve
denen Gott kann es nicht geben, da nur Ein Gott iſt,
Gott ſich nicht ſelbſt erzeugen kann. Denn wenn Go
ſelbſt erzeugte, wäre Gott ſein eigener Vater. Iſt Go
eigener Vater, ſo iſt entweder Gott der Vater ſein e
Vater, oder nicht Gott der Vater iſt ſein eigener
Gott iſt aber nur der Vater des Sohns, und nicht ſei

23) Theol. christ. IV. S. 1269 f.

Vater. Gott der Vater ist also nicht sein eigener Vater. aber falsch, daß Gott der Vater sein eigener Vater ist, st auch falsch, daß Gott als sein eigener Vater sein eige- Vater ist. Wer kann aber, wenn behauptet wird, daß s sein eigener Vater ist, dagegen zu widersprechen wagen, es als sein eigener Vater sein eigener Vater ist [24])? wenn nur Eine Substanz der drei Personen ist, warum er Sohn nur aus der Substanz des Vaters und nicht aus der Substanz des Geistes und seiner eigenen, oder um heißt der Sohn nicht auch die Weisheit des Geistes seiner eigenen, wie er die Weisheit des Vaters heißt, der Geist die Liebe seiner selbst, wie er die Liebe des rs oder Sohns heißt? u. s. w.

Abälard bemerkt, indem er zur Widerlegung dieser Ar- ente übergeht, der Begriff der Zeugung bedürfe erst noch nähern Bestimmung, da die bildlichen Vergleichungen, n sich die Väter bedient haben, nicht sehr passend seyen, besonders den Mangel haben, daß sie die Identität der stanz völlig fallen lassen. Er führt namentlich das von lm gebrauchte, eigentlich aus Augustinus entlehnte Bild welchem zufolge das Trinitätsverhältniß dem Verhältniß, elchem Quelle, Bach und See zu einander stehen, ana- seyn soll. Diese Vergleichung genüge deswegen nicht, die Substanz der Quelle, des Bachs und des See's t zugleich dieselbe sey, sondern erst in der Folge der Zeit lbe Wasser, das anfangs Quelle war, zum Bach und See werde. Die Verschiedenheit sey so ganz natürlich, aber könne gesagt werden, daß das Wasser der Quelle das Wasser des Bachs und des See's sey? Diese Ver-

---

Ein ächt scholastisches Argument! Formell ist es wahr, *patrem sui esse patrem sui*, materiell betrachtet aber ist es, wenn es überhaupt keinen *patrem sui* gibt, falsch, *patrem sui esse patrem sui.*

gleichung ſey ganz im Sinne der Häreſe, welche die
prietäten der Perſonen in einen blos temporellen Unter
verwandle, und dieſelbe Perſon, wann ſie wolle, Vater,
und wann ſie wolle, Sohn oder Geiſt werden laſſe. M
müſſe daher eine ſolche Analogie finden, bei welcher die E
ſtanz des Zeugenden und Erzeugten, oder des Ausgehe
und desjenigen, von welchem es ausgeht, zugleich die
iſt, und doch die Proprietäten deſſelben unvermiſcht blei
Eine ſolche Analogie, durch welche man ſich von dem Kö
lichen und Sichtbaren zur Betrachtung der unkörperlichen
unſichtbaren göttlichen Natur erheben kann, ſieht ſich
lard in dem Verhältniß von Materie und Form geg
Das Beſtimmende und das, was beſtimmt wird, die M
und das aus der Materie Gewordene, ſind eine und
ſelbe Subſtanz, und doch ſind beide die Materie, und
wodurch die Materie beſtimmt iſt (**materia ipsa et ma
tum**) der Proprietät nach verſchieden, wie das Wach
das aus dem Wachs geformte wächſerne Bild. Man
ſich alſo, ſagt Abälard, ein wächſernes Bild vor, un
trachte an ihm die Natur des Wachſes, d. h. die Sub
aus welcher das wächſerne Bild als das **materiatu
materia** entſtanden iſt. Das Wachs und das wächſern
ſind dieſelbe Subſtanz, das Wachs wird von dem
prädicirt, und doch kann man ſagen, das wächſerne Bi
aus dem Wachs, das Wachs ſey die Materie des wäch
Bildes, nicht umgekehrt, und ebenſo ſagen wir das wä
Bild ſey aus dem Wachs geformt (des **materiatu
cera**), nicht aber das Wachs oder das Bild aus dem
ſernen Bild. Wendet man nun dieß auf die göttliche
gung an, ſo iſt die göttliche Weisheit aus der göt
Macht, wie das wächſerne Bild aus dem Wachs iſt
wie nach den Philoſophen die Art aus der Gattung i
gleich die Art daſſelbe iſt, wie die Gattung, der Menſ
daſſelbe, wie das Thier, das wächſerne Bild daſſelb

) Wachs. Daß alſo der Sohn vom Vater gezeugt wird,
ſt ſoviel als: die göttliche Weisheit iſt aus der göttlichen
cht, da auch die Weisheit eine Macht iſt, gleichſam ein
il der Macht Gottes, welche die Allmacht iſt. Wie nun
das wächſerne Bild Wachs, der Menſch Thier iſt, und
gekehrt, das **materiatum** aber nicht die Materie iſt, und
t die Materie aus ſich ſelbſt zur beſtimmten Materie
) (zur **materia materiata**), da dieſe beiden Begriffe **ma-**
a und **materiatum** ein gegenſeitiges Verhältniß aus-
en, ſo verhält es ſich auch mit der göttlichen Zeugung.
r und Sohn ſtehen in einem gegenſeitigen Verhältniß.
man aber nicht ſagen kann, daß die Materie aus ſich
: materiirt iſt, oder das **materiatum** ſeine eigene Materie
oder das Beſtimmende aus ſich beſtimmt, obgleich im
emeinen die Materie daſſelbe iſt, wie das **materiatum**,
Erz daſſelbe, wie die Bildſäule, das Erzeugende daſſelbe,
das Erzeugte, ſo kann man auch nicht ſagen, daß der
r der Sohn iſt, d. h. Gott der Vater aus ſich erzeugt,
daß der Sohn der Vater iſt, d. h. Gott der Sohn ſein
ier Erzeuger, was ebenſoviel wäre, wie wenn man ſagen
te: die göttliche Macht iſt aus ſich ſelbſt, oder: die gött-
Weisheit iſt aus ſich ſelbſt, da doch nur die Weisheit
der Macht iſt, wie das Bild aus dem Wachs iſt, nicht
Bild aus ſich, oder das Wachs aus ſich oder aus dem
), obgleich das Wachs daſſelbe iſt, wie das Bild, wie
Vater derſelbe iſt, wie der Sohn, der Subſtanz nach,
t nach der Proprietät oder Definition, und der allmäch-
Gott auch der weiſe und gütige iſt, und umgekehrt [25]).
ie ganze Erörterung läuft nur darauf hinaus, das Ver-
niß des Vaters und Sohns, das ſowohl ein Verhältniß
Identität als der Verſchiedenheit iſt, durch die allge-
e Kategorie der **materia** und des **materiatum** zu be-

Theol. christ. IV. S. 1317.

Von dem auf dieſe Weiſe erläuterten Begriff der Zeugung geht Abälard auf die Lehre vom Ausgang des heiligen Geiſtes über, wobei ſich aufs neue zeigt, wie fern ihm die Idee eines immanenten göttlichen Selbſtentwicklungsproceſſes liegt. Die Zeugung unterſcheidet ſich dadurch vom Ausgang, daß das Erzeugte aus der Subſtanz des Vaters iſt, oder, wie Abälard dieſes Verhältniß beſtimmt, die Weisheit auch eine Macht iſt, der Affect der Liebe aber, welcher das Weſen des Geiſtes iſt, ſich mehr auf die Güte als auf die Macht bezieht. Der Geiſt wird daher nicht erzeugt, ſondern er geht aus, d. h. er erſtreckt ſich durch die Liebe auf einen Andern, wie überhaupt jeder durch die Liebe beſtimmt wird, aus ſich herauszugehen und ſich zu einem Andern in Beziehung zu ſezen. Wenn nun aber Abälard von dieſem Begriff aus weiter ſo argumentirt: da niemand ſich ſelbſt zum Gegenſtand ſeiner Liebe oder Güte machen kann, und Gott, als der abſolut Selbſtſtändige, den Affect der Güte nicht gegen ſich ſelbſt haben kann, da er nicht gegen ſich ſelbſt, ſondern nur gegen die ſeiner Gnade ſtets bedürftigen Creaturen gütig ſein kann: ſo wird dadurch der heilige Geiſt dem immanenten Verhältniß, in welchem die Perſonen der Trinität ihrem Begriff nach zu einander ſtehen, entrückt, und an die Stelle

---

cum una persona, quae Deus est, sit ex una persona, quae Deus est, quod est Deum esse de Deo, ideo idem sit ex se, cum nullo modo una persona, quae est ex altera, sit illa, ex qua est, ac similiter istae personae, quae in Deo sunt, sint a se per praedicationem disjunctae, sicut et illae, quae sunt sub homine et specie. Ebenſo wird auch die Einwendung: *si Deus Deum generet, vel se ipsum Deum vel alium Deum*, widerlegt: *utique cera quandam generat ceram. Sed nec eadem cera ex se ipsa generatur, vel ex se ipsa est, quamvis cera sic formata idem sit essentialiter cum cera ipsa, ex qua est, nec sit idem diffinitione.*

ſes Verhältniſſes das Verhältniß Gottes zu den Creaturen
ſezt. Könnte Gott gegen ſich ſelbſt gütig ſeyn, ſo würde
ne Güte als immanente Eigenſchaft nur in ihm ſelbſt blei-
ı, ſoll alſo Gott aus ſich ſelbſt hervorgehen, ſo kann er
), vermöge des Affects der Güte, nur an den Creaturen
den Gütigen erweiſen. Hierin beſteht demnach der Aus-
ıg des Geiſtes, und zwar geht der Geiſt vom Vater und
hn aus, weil der ſich thätig erweiſende Affect der Güte
ohl die Macht als die Weisheit zu ſeiner Vorausſezung
:, das Wollen und Thun Gottes nicht ohne ſein Können
) Wiſſen ſeyn kann. Ohne zu können, würde er umſonſt
llen, weil ihm das Vollbringen fehlte, und ohne zu wiſſen,
s er vollbringen ſoll, würde er nichts Gutes vollbringen.
e er nichts anders wollen kann, als was das Beſte und
eckmäßigſte iſt, ſo würde er es nicht auf vernünftige Weiſe
llen, wenn ihm das Wiſſen fehlt [28]). Es iſt daher ein
ieres, in der Natur der Sache ſelbſt gegründetes, Verhält,
ı, in welchem die drei Momente Können, Wiſſen und
ollen zu einander ſtehen, und wodurch zugleich die Lehr-
iſe der kateiniſchen Kirche über den Ausgang des heiligen
eiſtes in ihrer auch von Abälard nicht unbeachtet gelaſſenen
ifferenz von der griechiſchen von ſelbſt gerechtfertigt iſt.
älard erläutert dieſes Verhältniß auch durch die platoniſche
rgleichung Gottes mit einem künſtleriſch ſchaffenden Werk-
iſter. Wie Plato Gott bei der Schöpfung der Welt auf
Ideen hinblicken läßt, nach welchen, als den Urbildern,
höchſte künſtleriſche Verſtand alles hervorbringt, ſo verhält
) der Geiſt zum Sohn. Man ſagt mit Recht, daß der

---

i) Theol. christ. IV. S. 1330. — *Bonus itaque affectus Dei quodammodo ex potentia ejus ac sapientia descendit, quod est spiritum ipsum ex patre et filio simul procedere, quia eo vult, ut dictum est, optime cuncta efficere, quia et potest et scit.*

Geiſt aus dem Sohn oder durch den Sohn hervorgeht, wenn die Idee der göttlichen Weisheit alle Werke Gottes beſtimmt und das im göttlichen Geiſte Gedachte zu ſeiner Realität gelangt. Die Realiſirung des Gedachten gehört dem Geiſte an, weil ſie ein Werk des Schöpfers und der Geiſt ſelbſt die Güte iſt. Der Geiſt geht daher vom Sohne aus, wenn die göttliche Vernunft ſich als Güte verwirklicht, und das von Ewigkeit Beſtimmte in der Zeit hervorbringt [29]). In dieſer Anſicht von dem Verhältniß des Geiſtes zum Vater und Sohn trifft Abälard ſehr nahe mit Scotus Erigena zuſammen, ohne auf demſelben ſpeculativen Boden zu ſtehen. Seine Differenz von Auguſtinus, welcher den Geiſt als die Liebe nicht auf das Verhältniß Gottes zu den Creaturen, ſondern auf das perſönliche Verhältniß des Vaters und Sohnes bezieht, berührt er ſelbſt [30]), und er kann ſich das Unange-

29) Theol. christ. IV. S. 1336. — *Dicamus itaque spiritum ex filio quoque procedere, cum ratio divinae providentiae ad effectum benignitatis perducitur, et quod ab aeterno faciendum providerit, temporaliter, quando vult, facit. Hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, Priscianus in primo constructionum diligenter aperit, dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse, antequam in corpora prodirent, hoc est, in effecta per operationem, quod est dicere, antea providit Deus, quid et qualiter ageret, quam illud opus impleret. Ac si diceret, nihil impraemeditate sive indiscrete egit.*

30) Theol christ. IV. S. 1340.: *Quod fortassis ideo maxime dicendum videtur et tenendum, ut videlicet amor quoque patris in filium vel filii in patrem dicatur spiritus sanctus, et non tantum amor ad creaturas, quod fortassis aliter videretur spiritus sanctus posse non esse, ac per hoc non necessario esse ipsam trinitatem. Posset quippe esse ut nulla creatura unquam esset, cum nulla ex ne-*

meſſene ſeiner Vorſtellungsweiſe nicht verbergen, da der Geiſt, wenn der Begriff ſeines Weſens durch ſein Verhältniß zu den reaturen bedingt iſt, ebendadurch auch ſeine abſolute Bedeutung verlieren zu müſſen ſcheint. Iſt das Daſeyn der reaturen kein an ſich nothwendiges, ſo muß, je zufälliger as Verhältniß Gottes und der Welt gedacht wird, auch dem eiligen Geiſt um ſo mehr die Idee innerer Nothwendigkeit hlen. Es fragt ſich daher, welche Anſicht Abälard von em Verhältniß Gottes und der Welt hatte. Er ſelbſt verweiſt in dieſer Hinſicht auf ſeine Lehre von der göttlichen llmacht, welche daher aus dieſem Grunde hier um ſo mehr ch berückſichtigt zu werden verdient.

Der wichtigſte Punct der Erörterungen Abälards über e göttliche Allmacht [31]) iſt die Frage, ob Gott mehr oder beſſeres ſchaffen kann, als er ſchafft, und ob ſich denken läßt, aß ſeine ſchaffende Thätigkeit je eine Unterbrechung erleidet? owohl in der Bejahung als der Verneinung dieſer Frage cht Abälard Schwierigkeiten. Gott kann nur Gutes her-

ceſſitate ſit, ac per hoc conſequens videtur, ut jam nec affectus ipſius, quem videlicet erga creaturas habet, ex neceſſitate ſit, ac per hoc ſpiritus ipse ex neceſſitate non ſit, quem dicimus ipſum affectum Dei eſſe ſive amorem. At vero ſi amorem Dei non ſolum erga creaturas, verum etiam unius perſonae erga alteram accipiamus, aperte hoc inconveniens evitamus. Ac fortaſſe cum creaturae ipſae ex neceſſitate non ſint, hoc eſt, poſſint omnino non eſſe, ipſe tamen Deus ipſa ſua voluntate neceſſario permanet, nec potest aliquo ſuo bono carere per omnia incommutabilis.

31) Es iſt hier beſonders die Introd. ad theol. III. S. 1109 f. zu Grunde zu legen, in welcher dieſe Lehre weit genauer und ausführlicher behandelt iſt, als in der Theol. christ., wo Abälard L. V. S. 1350 f. zwar dieſelbe Anſicht aufſtellt, aber ſeine frühere Entwicklung ſehr abgekürzt hat.

vorbringen, bringt er alſo das Gute, das er könnte, hervor, oder unterläßt er zu thun, was er thun ſollte müßte es ihm an dem guten Willen fehlen. Dieß läßt bei Gott, dem abſolut Guten, nicht vorausſezen: würde nicht ſoviel Gutes thun, als er thun kann, oder was thun kann, zu thun unterlaſſen, ſo würde dieß mit ſei abſoluten Vollkommenheit ſtreiten. Gehört es zur Idee tes, daß er der abſolut Gute und Gütige iſt, und ſeine keine Verminderung erleidet, ſo kann der gute Wille bei nicht blos ein Accidens ſeyn, wie bei uns, ſondern nur e Natürliches und Subſtanzielles, und er kann nie ohne ſe guten Willen ſeyn. Da er alſo alles, was er will, wirklich wollen muß, und ſein Wille nicht ohne eine ſprechende Wirkung ſeyn kann, ſo muß er alles, wa will, vollbringen, und es folgt ſomit hieraus, daß Gott mehr Gutes und nichts Beſſeres thun kann, als er wi thut, daß er alles, was er thut, mit Nothwendigkeit Nehmen wir aber an, daß Gott nur was er wirklich thun kann, ſo erhebt ſich dagegen das große Bedenken, es ſo Manches gibt, was Gott thun kann, und nicht wie niemand in Zweifel ziehen kann, daß Gott einen dammungswürdigen beſeligen, oder einen Guten beſſer m kann, als er je werden würde; beides kann nur durch geſchehen. Könnte der Verdammungswürdige nicht be werden und das nicht thun, wodurch er von Gott be werden kann, ſo wäre er frei von Schuld, wenn er thut, was er nicht thun kann. Könnte er aber durch was er zu thun hätte, von Gott beſeligt werden, ſo niemand in Abrede ziehen, daß Gott jemand beſeligen welcher nie zu beſeligen iſt. Gott kann daher auch was er gleichwohl nie thun wird, und es iſt ſomit de vor aufgeſtellte Saz falſch, daß Gott nur das thun was er wirklich thut. Auch könnte man ihm ja ſonſt Dank für das wiſſen, was er thut, wenn er das, w

in Folge einer Nothwendigkeit ſeiner Natur, nicht
e freie Beſtimmung ſeines Willens thun würde.
ilard bleibt demungeachtet bei der Behauptung, daß
dem möglichen und wirklichen Thun Gottes kein
r Unterſchied angenommen werden kann. Auch
ulaſſung des Böſen, das Gott, wie man meint,
nnte, kann man ſich nicht berufen, da es nur als
che, durch die Idee der abſoluten Vollkommenheit
dingte Anordnung angeſehen werden kann, daß
chieht. Das Können Gottes hängt überhaupt von
n Gottes ab. Gott kann alſo in jedem Falle nur
was ein adäquater Gegenſtand ſeines Wollens iſt.
n alſo, wie dieß eine ſehr gewöhnliche Meinung
, die Abſolutheit Gottes werde dadurch beeinträch-
r blos das thun kann, was er wirklich thut, und
laſſen, was er unterläßt, während doch wir mit
eit geringeren Macht Vieles thun und unterlaſſen
das wir nicht thun und unterlaſſen, ſo iſt darauf
ten, daß nicht jedes Können ein poſitiver Vorzug
a Gott auch nicht ſündigen kann, was ihm nur
Vorausſezung möglich wäre, wenn er etwas thun
s nicht recht iſt. Seine Macht geht daher nur ſo
ein Wille geht, und die Berufung auf die göttliche
vermöge welcher Gott thun kann, was er will,
durch von ſelbſt eine Einſchränkung, daß wo das
hlt, auch das Können fehlt. Die Einwendung, daß
von Gott beſeligt werden kann, ohne daß Gott ihn
ann, beſeitigt Abälard durch die Unterſcheidung ei-
lten Weiſe der Möglichkeit. Wenn man ſagt, es
r von Gott beſeligt werden, ſo bezieht man die
it auf die Fähigkeit der menſchlichen Natur, ſofern
ſich nicht widerſtreitet, daß einer ſelig wird, der
ne Beſeligung als ſeine Verdammung wollen kann.
t aber, Gott könne einen beſeligen, der nicht ſelig

werden kann, ſo handelt es ſich um das für Gott Möglic
und in dieſer Beziehung iſt es falſch, daß Gott ſeiner Na
nach etwas thun kann, was ſich mit ſeiner Würde nicht v
einigen läßt. Auf dieſelbe Weiſe beantwortet Abälard a
die von der Vorſehung Gottes oder ſeinem Willen in A
hung der Creaturen genommene Einwendung. Sagt n
Gott könne nicht ohne das ſeyn, was er von Ewigkeit
ſich hat, ſo folgt daraus nicht, daß die Dinge, die der
genſtand ſeiner Vorſehung oder ſeines ſchaffenden Wil
ſind, mit Nothwendigkeit ſeyn müſſen, die Welt nur als
geſchaffene und daſeyende gedacht werden kann. Denn
hier iſt die Nothwendigkeit eine andere, je nachdem die N
lichkeit auf die Natur Gottes oder auf die Natur der Cre
ren bezogen wird. Wenn daher auch Gott ſeiner Natur
nicht ohne eine Providenz der Dinge und einen ſie in
begreifenden Willen ſeyn kann, ſo gehört es doch zur N
der Dinge ſelbſt keineswegs, daß ſie ſind, da ſie ebenſ
nicht ſeyn können. Daß aber die Dankbarkeit gegen
hinwegfällt, wenn er, was er thut, nicht freiwillig, ſon
nothwendig thut, läßt ſich gleichfalls nicht behaupten,
hier von keiner von ſeinem Willen getrennten Nothwendi
die Rede iſt, ſondern ſein Wille nichts anders iſt, als
ſeiner Natur nach nicht anders ſeyn kann. Gott
daher nur thun oder nicht thun, was er jedesmal thut
nicht thut, und nur ſo und zu der Zeit, wie er es thut,
anders. Ebenſowenig läßt ſich daher auch annehmen,
Gott bei dem, was er thut, zwiſchen einer mehr oder mi
angemeſſenen Weiſe wählt. Er wäre ja nicht der ab
Gute, wenn er nicht bei allem, was er thut, den b
Willen hätte, und alles nur ſo verwirklichen wollte, w
am angemeſſenſten iſt. Wendet man aber ein: wenn
zwar zu der Zeit, in welcher er etwas thut, es thun
nicht aber zu einer andern, wenn er alſo nicht immer
allmächtig iſt, zu einer Zeit eine Macht hat, die er zu

ern nicht hat, wie er z. B. ehmals zwar Mensch werden
nte, jezt aber es nicht mehr kann, so kommt es hier nur
auf an, die Aeusserung der Macht von der Macht selbst zu
rscheiden, und es folgt daher nicht, daß Gott zu einer
ißen Zeit die Macht, etwas zu thun, nicht hat, wenn er
auch gerade zu dieser Zeit nicht äussern kann. Man kann
er auch nicht sagen, daß Gott die Macht, Mensch zu
den, wie er sie vormals hatte, jezt nicht mehr habe.
gt man mit Rücksicht auf die Zeitfolge: Gott wird Mensch
Gott ist Mensch geworden, so wird hiemit kein verschie-
es Thun Gottes, sondern was er einmal gethan hat, als
elbe ausgesprochen. Wie Gott, was er einmal weiß,
ter weiß, und was er einmal will, immer will, so ver-
t er auch nie die Macht, die er einmal hat, und wenn
n auf menschliche Weise von ihm sagt, daß er zu der ei-
Zeit kann, was er zu einer andern nicht kann, deswegen
ulich, weil es ihm zu der einen Zeit zu thun geziemt, was
r zu einer andern nicht geziemt, so ist dabei an keinen
ngel an Macht und keine Verminderung der Macht zu
ken, da die Macht Gottes nie darin bestehen kann, zu
n, was sich mit der Idee Gottes nicht vereinigen läßt.
ß hängt aufs engste mit der Frage über die Unveränder-
keit Gottes zusammen. Man schreibt Gott Veränderun-
zu, wie z. B. wenn er durch seine Menschwerdung etwas
ers geworden zu seyn scheint, als er zuvor war. Wenn
aber sagen, daß Gott etwas thue, so darf man sich
e Bewegung in Gott denken, durch welche er in Thätig-
übergeht, sondern man bezeichnet damit nur eine neue
rkung seines ewigen Willens. Unter dem Thun Gottes
n man daher nichts anders verstehen, als daß er die Ur-
e dessen ist, was geschieht, und von einer Handlung Got-
kann insofern nicht die Rede seyn, sofern jede Handlung
Bewegung ist, sondern was Handlung genannt werden
t, ist nur die ewige Disposition in seinem Geiste, sofern

ſie zur Wirklichkeit gebracht wird. In der Diſpoſition G
tes ſelbſt aber geſchieht nichts Neues, wenn ſich etwas N
durch ſie ereignet, und ſie bleibt ohne Veränderung in
gleich ewig in Gott, dieſelbe vor der Vollendung einer S
wie nach derſelben, ſo daß er das Vollendete ebenſo
wie er das zu Vollendende gewollt hatte. Wie die S
wenn ihre Wärme etwas erwärmt, ſich nicht verände
iſt auch Gott keiner Veränderung unterworfen, wenn er
die Urſache von Veränderungen iſt. Von einer localen
wegung kann ohnedieß bei einem unkörperlichen Weſen
die Rede ſeyn, und wenn Gott, wie man annehmen
überall ſeinem ſubſtanziellen Weſen nach iſt, ſo kann e
nicht local bewegen, von einem Orte zum andern über
Er iſt durch ſeine ſubſtanzielle Gegenwart in allen Di
Auch ſeine Herabkunft in die Jungfrau kann daher
local verſtanden werden, ſondern ſie iſt nur ſeine Ent
gung zur Annahme der menſchlichen Schwachheit, wo
ſich Abälard, ganz auf dieſelbe Weiſe, wie früher Theo
von Mopſueſtia zwiſchen Weſen und Wirkſamkeit unter
nur eine Beſtimmung des Willens gedacht haben kann.
in der Lehre von der Perſon Chriſti trifft daher Abälar
der antiocheniſchen Theologie ganz darin zuſammen, d
das Menſchliche in ein blos äuſſeres, das Weſen der
heit ſelbſt auf keine Weiſe berührendes Verhältniß zum
lichen ſezte. Ohne Zweifel nur um die Unmöglichkeit
im Weſen Gottes ſelbſt vorauszuſezenden Veränderung
klarer zu machen, betrachtete Abälard das Verhältni
Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon Chriſti zu
nur aus dem Geſichtspunct des Gegenſazes des Geiſtige
Körperlichen. So wenig alſo der Geiſt zum Körper n
kann, ſo wenig kann Gott durch die Menſchwerdung
anders geworden ſeyn, und wenn nun auch Abälard
die Seele nicht unbeachtet läßt, ſo geſchieht dieß nur
um durch das Verhältniß der Seele und des Leibs, in

beide als discrete Naturen zur Einheit verbunden sind, rzuthun, daß, ungeachtet der Einheit der Person, keines der iden Elemente in das andere verwandelt wird. Ueber die- m Bestreben, von der Idee der Unveränderlichkeit Gottes ls die beiden Elemente in ihrem Unterschied auseinander- halten, verliert Abälard die gottmenschliche Einheit im runde ganz aus dem Auge, und er spricht geradezu die hauptung aus, daß Gott ebensowenig Mensch sey, als der ensch Gott, weil man ja sonst annehmen müßte, daß Gott das Geschaffenes sey, oder etwas, was er nicht immer war, wäre also, was er als Gott ist, erst geworden, wäre ein uer, erst gewordener Gott [52]). Sind demnach Gott und

---

2) Introd. ad theol. III. S. 1127.: *Quid est enim dicere, Deum fieri hominem, nisi divinam substantiam, quae spiritalis est, humanam, quae corporea est, sibi unire personam in unam. Non enim quod spiritale, corporeum fieri potest, sed in illa unione personae Christi, in quo simul divinitas verbi et anima et caro, tres istae naturae, conveniunt, ita unaquaeque harum trium substantiarum ibi propriam retinet naturam, ut nulla earum in aliam commutetur, ut nec divinitas, quae humanitati conjuncta est, aut anima fiat aut caro, sicut nec anima unquam potest fieri caro, quamvis in singulis hominibus una persona sunt anima et caro. Anima quippe spiritualis quaedam et simplex essentia est, caro autem humana res corporea. — Sicut ergo anima et caro in unam ad invicem conjunctae personam in propriis naturis sic discretae permanent, ut nequaquam haec in illam commutetur, alioquin duae res nequaquam dicerentur, ita et divinitas humanitati conjuncta, hoc est, humanae animae simul et carni in unam personam sociata, nequaquam in ejus naturam convertitur. — Cum ergo, et nunc sicut ante, juxta ipsam veritatis assertionem spiritus sit Deus, nec unquam quod spiritus est,*

liche Weisheit kann der Sohn nur dazu fleiſchgeworden ſein, um die Menſchen zu belehren und moraliſch auf ſie einzuwirken, das Chriſtenthum iſt weſentlich nur Lehre und Beiſpiel, und die Menſchwerdung ſelbſt iſt nichts anders als das äuſſere Verhältniß, in welches ſich Gott auf dem Wege der in der Perſon Chriſti geſchehenen Offenbarung zu den Menſchen ſezte. Daſſelbe Verhältniß, in welches Abälard in der Perſon Chriſti das Göttliche und Menſchliche zu einander ſezte, dachte er ſich auch zwiſchen Gott und der Welt, indem ſich ja überhaupt das Eine zu dem Andern, wie das Beſondere zu dem Allgemeinen verhält. Wie beide, Gott und Welt, ſubſtanziell verſchieden ſind, ſo bleiben ſie auch weſentlich getrennt, und das ſie vermittelnde Band der Gemeinſchaft kann daher nur in die Einwirkungen geſezt werden, durch welche Gott ſeine Macht gegen die Welt äuſſert. Gott iſt zwar, wie Abälard ſagt, überall ſubſtanziell gegenwärtig, aber dieſe ſubſtanzielle Gegenwart wird gleichwohl nur als eine dynamiſche beſtimmt. Wie die ohne Aufhören thätige Macht Gottes die Urſache des Seyns und Beſtehens der Welt iſt, ſo ſtehen Gott und Welt äußerlich einander gegenüber [34]). Die ganze Anſchauung dieſes Verhältniſſes

---

aliquibus vel miraculis vel aliis factis suam exhibere potentiam, omnia ad intentionem doctrinae spectant, ut factis quoque nos de ipsa sua potentia ad percipiendam fidem erudiret. Prius itaque docendus erat homo, qui vel crederet vel ageret, deinde ad amorem trahendus eorum, quae posset. Haec autem, quae in carne gesit Dominus, ad doctrinam attinent.

34) Introd. ad theolog. III. S. 1126.: *Deus ubique per praesentiam suae substantiae semper existens non habet, quo moveri localiter possit. Quod tamen ubique esse per substantiam dicitur, juxta ejus potentiam vel operationem dici arbitror, ac si videlicet diceretur, ita ei cuncta loco esse praesentia, ut in eis aliquid operari nunquam*

beruht auf dem abſtracten Gegenſaz des Unendlichen und Endlichen. Nur um beide, Gott und Welt, in ihrem ſtrengen Gegenſaz auseinanderzuhalten, und von Gott, als dem ſchlechthin Unveränderlichen, jede Vorausſezung einer Veränderung auszuſchließen, nimmt Abälard an, was die Welt zeitlich iſt, ſey in Gott als auſſerzeitliche ewige Cauſalität geſezt. Inſofern iſt Gott von Ewigkeit Schöpfer der Welt; darum es nun aber auch eine zeitlich geſchaffene endliche Welt gibt, und wie ſich dieſelbe zu der an ſich ſeyenden, ideell in Gott geſezten verhält, darüber erklärt ſich Abälard nicht näher: es genügt ihm, Gott und Welt als unvermittelten Gegenſaz zu ſezen [35]). Das Verhältniß, in welchem

---

cesset, nec ejus potentia sit alicubi otiosa. Nam et ipsa loca, et quidquid est in eis, nisi per ipsum conserventur, manere non possunt, et per substantiam in eis esse dicitur, ubi per propriae virtutem substantiae aliquid nunquam operari cesset, vel ea ipsa, ut dictum est, servando, vel aliquid in eis per se ipsum ministrando. — Sicut ergo anima in corpore per substantiam suam magis quam per positionem localem dicitur esse eo scilicet, quod per propriae vigorem substantiae ipsum vivificet ac moveat, ac ne in putredinem dissolvatur, custodiat, sicque per operationem vegetandi ac sentiendi singulis membris tota insit, ut singula vegetet, et in singulis sentiat, ita Deus non solum in omnibus locis, verum etiam in rebus singulis per aliquam suae potentiae efficaciam semper esse dicendus est, et cum universa moveat, in quibus est, nec tamen in eis ipse movetur, sicut nec anima in corpore, cum singula moveat membra et singulis tota, ut dictum est, simul praesto sit.

35) Das Verhältniß Gottes und der Welt iſt daher zwar einerſeits ein nothwendiges, ſofern das Daſeyn der Welt durch den abſoluten Willen geſezt iſt, und was Gott will, er auch mit Nothwendigkeit und von Ewigkeit will, es iſt andererſeits aber auch wieder ein zufälliges und willkürliches, ſofern die Welt

Seele und Leib zu einander ſtehen, iſt ihm die Grundanſchauung ſowohl für das Verhältniß des Göttlichen und Menſchlichen in der Perſon Chriſti, als auch für das Verhältniß Gottes und der Welt. Beide bilden zwar eine durch die Idee ihres Verhältniſſes beſtimmte Einheit, aber noch mehr als die Einheit macht Abälard den weſentlichen Unter-

---

nicht gleich ewig mit Gott iſt, und es zwar im Allgemeinen als das an ſich Zweckmäßigſte vorausgeſezt werden muß, daß die Welt nicht einen beſtimmten Anfang nahm, der eigentliche Grund hievon aber von der menſchlichen Vernunft nicht erkannt werden kann. Es iſt hierüber beſonders zu vergleichen, was Abälard am Schluſſe der Theol. christ. ſagt: *Deus — necessario tantum bonus est, quantum bonus est. — Quidquid eam, quam habet, voluntatem faciendi aliquid, necessario habet, nec illa unquam efficacia possit cavere necesse est, ut et ea necessario faciat, quae ejus voluntati necessario comitantur. Quidquid itaque facit, sicut necessario vult, ita et necessario facit. Tanta quippe est ejus bonitas, ut eum necessario ad bona, quae potest facienda compellat, nec omnino possit abstinere, quin bona, quae potest, efficiat, et quo melius potest et citius potest.* (Warum iſt alſo die Welt nicht ſo ewig, als Gott?) *Unde et in laudem ejus dicitur de his quoque, quae diu distulit, quia non tardabit. Nemo enim tardare in aliquo dicendus est, quod ideo differt, ut convenientius fiat, sed is tantum tardare dicendus est, qui dum facere debet, non facit: nam et differre sicut auferre bonum quod possis, non est bonitatis perfectae, hoc est, ut quod jam faciendum esse censeas, in futurum differas, cum jam aeque possis ut in futuro. Necessario itaque Deus mundum esse voluit ac fecit, nec ullius exstitit, qui eum, priusquam fecit, facere non potuit, quia priusquam fecit, fieri eum non oportuit. Si enim prius fecisset, utique et prius eum fieri oportuisset, quia facere quidquam nisi opportunum non potest, imo nisi optimum, id est tam bonum quantumcunque convenit.*

ieh beider zum Gegenſtand ſeiner ſpeculativen Betrachtung.
erin beſteht im Allgemeinen auch der weſentliche Unterſchied
iſchen Anſelm und Abälard, welcher noch ſtärker hervor-
ten würde, wenn beide die ſpeculativen Elemente, die ſich
ihnen finden, weiter entwickelt und conſequenter durchge-
rt hätten. Daß aber beide auf einem weſentlich verſchie-
ten Standpunct ſtehen, und den durch die ganze Entwick-
gsgeſchichte des Dogma ſich hindurchziehenden Gegenſaz
einer neuern Form deſſelben repräſentiren, gibt ſich aus
m, was vorliegt, deutlich genug zu erkennen. Anſelms
eculation nahm ihre überwiegende Richtung dahin, Gott
Welt aus dem Geſichtspunct eines immanenten Verhält-
es, eines im Weſen Gottes ſelbſt begründeten Proceſſes
zufaſſen. Seine Satisfactionslehre hat ihre tiefſte ſpecu-
ive Bedeutung in der Idee Gottes, auf welcher ſie beruht,
wenn er auch die Trinitätslehre auf keinen feſtbeſtimm-
Begriff zu bringen wußte, ſo iſt doch das Streben wenig-
s vorhanden, durch die denkende Betrachtung in das ab-
ute Weſen Gottes einzudringen, um die durch die kirch-
e Tradition gegebenen Perſonen des Trinitätsverhältniſſes
Momente eines immanenten Unterſchieds zu begreifen.
m Standpunct Abälards dagegen liegt die Idee eines im-
nenten Proceſſes ſo fern, daß er auch in der Trinitäts-
re über den abſtracten Begriff der unterſchiedsloſen, ſich
ſt gleichen Einheit nicht hinauskommen kann. Je mehr
n Gott und Welt in ihrem Verhältniß zu einander, jedes
beiden Glieder des Gegenſazes als eine reine, für ſich
ende Einheit betrachtet, deſto mehr iſt dadurch überhaupt
Idee einer Vermittlung ausgeſchloſſen, und es iſt daher
ner das Eine durch das Andere bedingt, der mehr oder
der reale Unterſchied des Trinitätsverhältniſſes, und das
r oder minder dualiſtiſch gedachte Verhältniß Gottes und
Welt. Je äuſſerlicher Gott und Welt neben einander
en, deſto weniger paßt für das Weſen Gottes eine andere

Vorſtellung, als die, jeden realen Unterſchied aufhebe
theiſtiſche; je tiefer dagegen das Trinitätsverhältniß als
im abſoluten Weſen Gottes ſelbſt begründeter Unterſchied
gefaßt wird, deſto mehr wird die ganze Betrachtung d
zielen, auch das Verhältniß Gottes und der Welt als
weſentliches Moment deſſelben immanenten Selbſtvermittlu
Proceſſes zu begreifen, deſſen Idee dem Trinitätsverhä
zu Grunde liegt. Abälard ſteht daher ganz auf derſ
Seite, auf welcher Paulus von Samoſata, Arius, Pela
Theodorus von Mopſueſtia eine fortlaufende Reihe von
präſentanten derſelben, wenn auch auf verſchiedene Weiſe
modificirenden, in der Hauptſache aber ſich gleich bleibe
Anſicht bilden. Mit den in dieſe Reihe gehörenden Kir
lehrern theilt Abälard einen gewißen Rationalismus, w
ſich bei ihm theils unmittelbar ausſpricht [36]), theils a

---

36) Bemerkenswerth ſind in dieſer Hinſicht beſonders die in
Prologus der, von Couſin a. a. O. S. 1 f. herausgegeb
Schrift Sic et Non ausgeſprochenen Grundſäze. Abälard
hier mehrere Kanones auf, nach welchen man das bei den
tern als unwahr und widerſprechend Erſcheinende zu beu
len habe. *His omnibus praedictis modis*, ſagt er S.
*solvere controversias in scriptis sanctorum diligens
tor attentabit*, ſezt aber hinzu: *Quod si forte adeo n
festa sit controversia, ut nulla possit absolvi rat
conferendae sunt auctoritates, et quae potioris est i
monii et majoris confirmationis potissimum retin
— Constat vero et prophetas ipsos quandoque proph
gratia caruisse, et nonnulla ex usu prophetandi,
se spiritum prophetiae habere crederent, per spi
suum falsa protulisse, et hoc eis ad humilitatis c
diam permissum esse, ut sic videlicet verius cogn
rent, quales per spiritum Dei et quales per suum
sterent, et se eum, qui mentiri vel falli nescit, ex
habere, cum haberent. Qui etiam cum haberent*,

r ganzen indifferenten, eines tiefern Intereſſes ermangeln-
n Stellung, dem kirchlichen Dogma gegenüber, zu erkennen

---

non omnia uni confert dona, ita nec de omnibus mentem ejus, quem replet, illuminat, sed modo hoc, modo illud revelat, et cum unum aperit, alterum occultat. Nun wird der Irrthum erwähnt, in welchen ſelbſt der Apoſtelfürſt, ungeachtet aller ſeiner Gnadengaben, gefallen ſey. *Quid itaque mirum, cum ipsos etiam prophetas et apostolos ab errore non penitus fuisse constat alienos, si in tam multiplici sanctorum patrum scriptura nonnulla propter suprapositam causam erronee prolata seu scripta videantur? Sed nec tanquam mendacii reos argui sanctos convenit, si nonnulla quandoque aliter, quam se veritas habeat, arbitrantes, non per duplicitatem, sed per ignorantiam dicant, nec praesumtioni vel peccato imputandum est, quidquid ex caritate ad aliquam aedificationem dicitur. — Quod genus literarum* (die *ecclesiastici doctores*) *non cum credendi necessitate, sed cum judicandi libertate legendum est. Cui tamen ne intercluderetur locus, et adimeretur posteris ad quaestiones difficiles tractandas atque versandas linguae et stili saluberrimus labor, distincta est a posteriorum libris excellentia canonicae auctoritatis veteris et novi testamenti. Ibi si quid veluti absurdum(te) moverit, non licet dicere, auctor hujus libri non tenuit veritatem, sed aut codex mendosus est, aut interpres erravit, aut tu non intelligis. In opusculis autem posteriorum, quae libris innumerabilibus continentur, si qua forte propterea putantur a vero dissentire, quia non, ut dicta sunt, intelliguntur, tamen liberum habet ibi lector auditorve judicium, quod vel approbet, quod placuerit, vel improbet, quod offenderit, et ideo cuncta hujusmodi, nisi vel certa ratione vel canonica auctoritate defendatur, ut demonstretur, sive omnino ita esse sive fieri potuisse, quod vel ibi disputatum est, vel narratum, si cui displicuerit aut credere noluerit, non reprehenditur. Scripturas itaque cano-*

gibt. Er ſtellt ſich zwar die Aufgabe, die kirchliche Lehre zu vertheidigen, aber, wie man wohl ſieht, nur aus dem Grunde, weil ſie einmal als die hergebrachte Wahrheit gilt, zu welcher man ſich nur apologetiſch verhalten kann. Zu einer andern Zeit aber und unter andern Umſtänden könnte er ebenſogut auch als Gegner und Beſtreiter derſelben auftreten, wie er ja auch wirklich in der erſt in der neueſten Zeit bekannt gemachten Schrift Sic et non an dem Ja und Nein der Theologie, dem Widerſtreit der verſchiedenen, in ihrem ungelösten Widerſpruch einander gegenüberſtehenden, Meinungen ein nicht blos zufälliges, ſondern ſeinem Geiſte ganz zuſagendes Intereſſe gefunden zu haben ſcheint.

Eine ſolche bei Abälard überall durchblickende Denkweiſe macht es ſehr begreiflich, wie die apologetiſche Tendenz, mit welcher er als Verfechter der kirchlichen Trinitätslehre auftrat, um nicht blos die alten Feinde des chriſtlichen Glaubens, ſondern ſogar die Dialektiker ſeiner Zeit zu bekämpfen, ihn gegen die laute Anklage kirchlich geſinnter Gegner, welchen damals die ſo jugendliche Bewegung der ihre Kraft fühlenden Dialektik eine noch zu ungewohnte Erſcheinung war, nicht ſchützen konnte. Der Gegenſaz zwiſchen Roſcellin und Anſelm kehrt in dem Verhältniß Abälards und Bernhards von Clairvaux wieder, nur mit dem Unterſchied, daß ſich der leztere in eine noch ſchärfere Oppoſition zur ſcholaſtiſchen Dialektik ſezte, als der von dem Geiſte der Scholaſtik ſelbſt ſo tief durchdrungene Anſelm. In der Reihe der Irrlehren, über welche wegen der der Kirche drohenden Gefahr Bernhard an den apoſtoliſchen Stuhl berichten zu müſſen glaubte [37]), nen-

nicas veteris et novi testamenti dicit instrumenta, in quibus a veritate aliquid dissentire haereticum est profitert.

37) Epist. CXC seu tractatus contra quaedam capitula errorum Abaelardi ad Innocentium II. Pontificem in der Mabillon'ſchen Ausg. der Werke Bernh. T. I. S. 650.

n die das Trinitätsdogma betreffenden Lehren Abälards
: erſte Stelle ein. Aber auch ſchon bei dem allgemeinen
orwurf, welchen Bernhard der Denkweiſe Abälards als ei-
m über den Glauben und die Vernunft mit gleicher Ver-
eſſenheit hinausgehenden Rationalismus machte [38]), hatte

---

38) A. a. O. c. 1.: *Habemus in Francia novum de veteri magistro theologum, qui ab ineunte aetate in arte dialectica lusit, et nunc in scripturis sanctis insanit. — Qui dum omnium, quae sunt in coelo sursum, et quae in terra deorsum, nihil praeter solum Nescio nescire dignatur, ponit in coelum os suum et scrutatur alta Dei, redlensque ad nos refert verba ineffabilia, quae non licet homini loqui, et dum paratus est de omnibus reddere rationem, etiam, quae sunt supra rationem et contra rationem, praesumit et contra fidem. Quid enim magis contra rationem, quam ratione rationem conari transcendere? Et quid magis contra fidem, quam credere nolle quidquid non possit ratione attingere? Denique exponere volens illud sapientis: Qui credit cito, levis est corde, cito credere est, inquit, adhibere fidem ante rationem.* Auf dieſelbe Weiſe äuſſert ſich Bernhard öfters in ſeinen Briefen über Abälard. Ep. CLXXXVIII ad Epiac. et Cardinales Curiae: *Irridetur simplicium fides, evisceratur arcana Dei, quaestiones de altissimis rebus temerarie ventilantur, insultatur Patribus, quod eas magis sopiendas quam solvendas censuerint. — Legite, si placet, librum Petri Abaelardi, quem dicit theologiae — et videte, qualia ibi de trinitate dicantur.* Ep. CLXXXIX ad Papam Innoc.: *Novum cuditur populis et gentibus evangelium, nova proponitur fides, fundamentum aliud praeter id, quod positum est. — In sugillationem doctorum ecclesiae magnis effert laudibus philosophos, adinventiones illorum et novitates catholicorum patrum doctrinae et fidei praefert.* Ep. CXCII.: *Magister Petrus — nihil videt per speculum et in aenigmate, sed facie ad faciem omnia intuetur, ambulans in ma-*

er ohne Zweifel vor allem deſſen Behandlung der Trinitätslehre im Auge. Sie ſchien ihm das göttliche Geheimniß gar zu ſehr in die Sphäre der menſchlichen Vernunft herabzuziehen. Insbeſondere aber ſah Bernhard in dem Stufen-Unterſchied, welchen Abälard annehme, wenn er den Vater als die abſolute Macht, den Sohn als die beſtimmte Macht, den heiligen Geiſt als gar keine Macht betrachte, und den Sohn zum Vater in das Verhältniß der Art zur Gattung, des **materiatum** zur **materia**, des Menſchen zum Thier, des ehernen Siegels zum Erz ſeze, die Häreſe des Arius. Auch läugne Abälard, wenn er den Vater als Macht beſtimme, und dem heiligen Geiſt die Macht abſpreche, das ſubſtanzielle Seyn des Geiſtes aus dem Vater und Sohn, und wenn er dieſe Behauptung dadurch begründen wolle, daß der Geiſt, wenn er aus der Subſtanz des Vaters wäre, auch gezeugt ſeyn müßte, und der Vater ſomit zwei Söhne hätte, ſo beruhe dieß auf einer falſchen Vorausſezung [39]). Abälard läugne

---

gnis et in mirabilibus super se. — Cum de trinitate loquitur, sapit Arium, cum de gratia, sapit Pelagium, cum de persona Christi, sapit Nestorium. Ep. CCCXXXVIII: *Maculavit ecclesiam homo ille, rubiginem suam simplicium mentibus affricuit, cum ex ratione nititur explorare, quae pia mens fidei vivacitate apprehendit. Fides piorum credit, non discutit. Sed iste Deum habens suspectum, credere non vult, nisi quod prius ratione discusserit.*

39) A. a. O. c. 1.: *Quasi omne, quod de substantia aliqua est, continuo ipsum, a quo est, habeat genitorem.* Daß nicht ſehr äſthetiſch weiter ſo motivirt wird: *Num vero pediculi, aut lendes, aut phlegmata, vel filii carnis sunt, vel non sunt de substantia carnis? Aut vermes de ligno putrido prodeuntes aliunde, quam de substantia ligni sunt, qui tamen filii ligni non sunt? — Substantiam habent, generationem non habent.*

o mit Arius die Conſubſtanzialität des Trinitätsverhält-
es, und hebe ſowohl die Einheit als die Dreiheit auf.
gegen dringt Bernhard auf die jede Ungleichheit ausſchlie-
de Abſolutheit des dreieinigen Gottes, vermöge welcher
e der drei Perſonen dieſelbe Totalität iſt, welche die drei
ammen ſind, weswegen alle von Abälard auf das Trini-
sverhältniß angewandten Beſtimmungen, wie namentlich
Kategorie der Gattung und der Art, wodurch ein Ver-
ltniß der Unterordnung geſezt werde, der Wahrheit wider-
ten [40]). Um alſo keinen Unterſchied, keine Ungleichheit in
s abſolute Weſen Gottes zu ſezen, will Bernhard in jeder
r drei Perſonen nur die ſich ſelbſt gleiche abſolute Totali-
des göttlichen Weſens feſtgehalten wiſſen. So leicht es
er iſt, im Gegenſaz gegen eine Lehre, welche den Unter-
ied zu ſtark hervorhebt, auf die abſolute Einheit zurückzu-
hen, ſo ſchwer iſt es auf der andern Seite, den Unterſchied
r Perſonen in der Einheit zu begreifen. Daher erhält
es, was Bernhard gegen Abälard geltend macht, ſeine
lle Bedeutung erſt dadurch, daß wir auf die tiefer liegende
gemeine Differenz des Standpuncts zurückgehen, von wel-
m aus beide die Idee der Gottheit auffaſſen. Während
bälard, um nach ſeiner rationaliſtiſchen Tendenz das Weſen

40) A. a. O. c. 2.: *Quidquid namque*, ſagt Bernhard mit An-
ſelm, *illud est, quod Deus sit, id sine dubio est, quo non possit majus aliquid cogitari.* Er ſey *nil distans, ubi totum est unum, nil hians, ubi totum est integrum, nil denique imperfectum vel egens, ubi totum est totum. — Et totum unum est totum, nec superabundans in tribus, nec imminutum in singulis. Nec enim verum summumque bonum, quod sunt, inter se particulariter dividunt, quoniam nec particulariter id possident, sed hoc ipsum essentialiter sunt.* Wenn daher auch *alter ex altero*, oder *alter ad alterum, non tamen ibi est alterum et alterum, sed simplex unum.*

Gottes zu begreifen, das Trinitätsverhältniß durch die ſonſt geltenden Kategorien des Denkens beſtimmt, aber ebendadurch die Dreiheit der Perſonen und die Einheit des Weſens in ein Verhältniß der Unterordnung verwandelt, in welchem ſich die Perſonen zu der Einheit Gottes, wie das Beſondere zum Allgemeinen, wie die Accidenzien zur Subſtanz, oder wie die Eigenſchaften zum Weſen verhalten, kann Bernhard dieſen poſitiven Beſtimmungen gegenüber, durch welche das Weſen Gottes begriffen werden ſoll, ſich nur an das Negative halten, daß der perſönliche Unterſchied zwar ein realer bleiben, aber doch kein realer in dem von Abälard behaupteten Sinne ſeyn ſoll, d. h. er kann ſich in lezter Beziehung nur in die abſolute Unbegreiflichkeit des göttlichen Weſens zurückziehen. Der Grundgedanke der Bernhard'ſchen Lehre von Gott iſt daher die bei ihm immer wiederkehrende Behauptung, daß Glauben und Wiſſen ſich zu einander verhalten, wie das Dieſſeits der Gegenwart und das Jenſeits der Zukunft, daß wenn auch der Glaube in ſeinem Unterſchied von dem Meinen auf der einen und dem Wiſſen auf der andern Seite ſeine volle Realität in ſich ſelbſt habe, doch der künftige Zuſtand der Vollendung nicht wäre, was er ſeiner Idee nach ſeyn ſoll, wenn die Wahrheit ſchon im gegenwärtigen Leben ſo nackt und unmittelbar erkannt werden könnte, wie dieß nur der der künftigen Welt vorbehaltene Vorzug ſeyn kann. Auf den nothwendigen zwiſchen dem gegenwärtigen und künftigen Leben ſtattfindenden Unterſchied wird daher die Anſicht gegründet, daß das menſchliche Erkennen in der Gegenwart nur in einem inadäquaten Verhältniß zum Abſoluten ſtehen könne, und aus dieſem Grunde jede dieſen Unterſchied verkennende Lehre die dem Menſchen für die Gegenwart geſetzten natürlichen Grenzen überſchreite [41]).

41) Bernhard unterſcheidet drei Stufen der Erkenntniß des Ueberſinnlichen De consider. V, 3.: *Deus et qui cum eo sunt*

Abälard, deſſen dialectiſche Speculation in Frankreich
i der ſtudirenden Jugend eine lebhafte Bewegung erregte,
ıb daher der beſtehenden Auctorität um ſo größere Gefahr
bringen ſchien, mußte zweimal das Verdammungsurtheil
r Kirche über ſich ergehen laſſen. Das erſte zu Soiſſons
ı J. 1121 über ihn ausgeſprochene betraf ſeine Einleitung

---

beati spiritus, tribus modis, veluti viis totidem, nostra sunt consideratione vestigandi, opinione, fide, intellectu. Quorum intellectus rationi innititur, fides auctoritati, opinio sola veri similitudine se tuetur. Habent illa duo certam veritatem, sed fides clausam et involutam, intelligentia nudam et manifestam, ceterum opinio, certi nihil habens, verum per veri similia quaerit potius, quam apprehendit. — Verus intellectus certam habet non modo veritatem, sed notitiam veritatis. Possumus singula haec ita diffinire. Fides est voluntaria quaedam et certa praelibatio necdum prolatae veritatis. Intellectus est rei cujuscunque invisibilis certa et manifesta notitia. Opinio est quasi pro vero habere aliquid, quod falsum esse nescias. Ergo, ut dixi, fides ambiguum non habet, aut si habet, fides non est, sed opinio. Quid igitur distat ab intellectu? Nempe quod etsi non habet incertum non magis quam intellectus, habet tamen involucrum, quod non intellectus. Denique quod intellexisti, non est de eo, quod ultra quaeras, aut si est, non intellexisti. Nil autem malumus scire, quam quae fide jam scimus. Nil supererit ad beatitudinem, cum quae jam certa sunt nobis fide, erunt aeque et nuda. Vgl. c. 13. 14., wo Bernhard über das Weſen Gottes ſagt: *Res una, effectus multiplex, operationesque diversae. Et illa una res est longitudo propter aeternitatem, latitudo propter caritatem, sublimitas propter majestatem, profunditas propter sapientiam. Novimus haec. Nam ea et arbitramur nos comprehendisse. Non ea disputatio comprehendit, sed sanctitas.*

in die Theologie [42]). Es konnte dieß jedoch ſeinem ſteigenden Rufe nicht nachtheilig werden. Die zweite Verurtheilung erfolgte nicht lange vor ſeinem Tode (im J. 1142) auf der hauptſächlich durch Bernhards von Clairvaux Bemühungen veranſtalteten Synode zu Sens im J. 1140 [43]).

Ein anderer Streit zu derſelben Zeit, an welchem gleichfalls der aller Speculation abholde, die kirchliche Orthodoxie mit ängſtlicher Strenge bewachende Abt von Clairvaux [44])

---

42) Abälard ſpricht ſelbſt hievon in ſeiner Hist. calam. c. 8. Otto von Freiſingen De gestis Frid. I, 47. gibt das Anſtößige der Lehre Abälard's ſo an: *Sententiam vocum seu nominum in naturali tenens facultate non caute theologiae admiscuit. Quare de sancta trinitate docens et scribens tres personas, quas sancta ecclesia non vacua nomina tantum, sed res distinctas, suisque proprietatibus discretas hactenus et pie credidit et fideliter docuit, nimis attenuans, non bonis usus exemplis, inter cetera dixit: sicut eadem oratio est propositio, assumtio et conclusio, ita eadem essentia est pater et filius et spiritus sanctus* (dieſes Beiſpiel gebraucht zwar Abälard in ſeinen noch vorhandenen Schriften nicht, es iſt aber ganz analog dem von den drei grammatiſchen Perſonen genommenen). *Ob hoc Suessionis provinciali contra eum synodo sub praesentia romanae sedis legati congregata, — Sabellianus haereticus judicatus libros, quos ediderat, propria manu ab episcopis igni dare coactus est, nulla sibi respondendi facultate, eo quod disceptandi in eo peritia ab omnibus suspecta haberetur, concessa.*

43) Es iſt hievon die Rede in Bernh. Ep. CCCXXXVII. ad Innocentium Pontificem in persona Franciae episcoporum. Die Synode verdammte die Häreſe, der Papſt ſollte auch über die Perſon ſelbſt das Urtheil ſprechen, da Abälard an den Papſt appellirt hatte.

44) Treffend ſagt Otto von Freiſingen De gestis Frid. I, 47., indem er auf die Erzählung dieſer Streitigkeit übergeht, zur

nen ſehr thätigen Antheil nahm, ſcheint mit der Frage über ie Realität der Univerſalien zuſammenzuhängen. Gilbert, Biſchof von Poitiers (gewöhnlich Gilbert **de la Porret, Porretanus** genannt), trug die Lehre von der Trinität in iner Form vor, welche mit dem kirchlich feſtgeſezten Dogma nicht ganz übereinzuſtimmen ſchien. In den Verhandlungen, welche deßhalb auf der Synode zu Paris im J. 1147 und m folgenden Jahr auf der Synode zu Rhemis in Gegenwart des damals in Frankreich ſich befindenden Papſtes Eugenius III. ſtattfanden, kamen vier Säze zur Sprache, in Anſehung welcher ſeine Orthodoxie in Frage ſtund [45]). Nach en erſten vier Säzen behauptete er, wenn ſeiner Behauptung der ſchroffſte Ausdruck gegeben wurde, das Weſen Gots ſey nicht Gott [46]). Ihren beſtimmteren Sinn erhält dieſe Behauptung durch die Unterſcheidung, die er zwiſchen dem **quod est** und dem **quo est** machte. Die göttliche Natur, der die Gottheit, iſt etwas anderes, als Gott, ſie iſt die Form in Gott, durch welche Gott iſt, welche aber nicht Gott

---

Charakteriſtik Bernhards: *Erat autem praedictus abbas tam ex christianae religionis fervore zelotypus, quam ex habitudinali mansuetudine quodammodo credulus, ut et magistros, qui humanis rationibus, seculari sapientia confisi, nimium inhaerebant, abhorreret, et si quidquam ei christianae fidei absonum de talibus diceretur, facile aurem praeberet.*

45) Vgl. Otto von Freiſingen De gestis Frid. I, 50 f. und beſonders Gaufredi Abbatis Claraevallensis Epist. ad Albinum Card. et episc. Albanensem, und deſſelben Libellus contra capitula Gilberti Pictav. episc. in der Mabillon'ſchen Ausg. der Werke Bernh. T. II. S. 1336 f. 1342. Die Epist. ad Alb. ſteht auch bei Manſi Concil. coll. T. XXI. S. 728 f.

46) *Divinam essentiam non esse Deum*, wie Otto von Freiſ. a. a. O. I, 50. ſich ausdrückt.

iſt, wie die Menſchheit die Form des Menſchen iſt, nicht der Menſch ſelbſt, ſondern das, wodurch er Menſch iſt. Es iſt ſchon hier leicht zu ſehen, daß Gilbert als Realiſt das Beſondere, Concrete, Wirkliche, durch das Allgemeine, als das Subſtanzielle, beſtimmt werden ließ. Deswegen ſagte er, was Gott zu dem beſtimmten Weſen mache, das wir uns unter dem Begriff Gottes denken, ſey die Gottheit, oder die göttliche Natur. Das Allgemeine iſt alſo die ſubſtanzielle Form, das beſtimmende Princip des Seyenden [47]). Die

47) Gilbert hatte ſeine Anſicht hauptſächlich in einem Commentar über die Schrift des Boëthius De trinitate ausgeſprochen. *Super tractatum Boëtii*, ſagt der Abt Gaufredus a. a. O. S. 1343., *immo potius contra, non exponens Boëtium, sed Boëtio se opponens scripserat in hunc modum: deus non est, quo Deus sit, nisi sola atque simplex essentia, id est* οὐσία, *sic non est, unde* οὐσία *ipsa sit, nisi quoniam eâ simplex et solus Deus est. Unde etiam usus loquendi est, ut de Deo dicatur, non modo Deus est, verum etiam, Deus est ipsa essentia. Recte utique. Si enim, qui non modo sapiens, sed etiam coloratus et magnus et multa hujusmodi est, ex sapientiae prae ceteris abundantia dicitur: tu quantus quantus, totus es sapientia, tanquam nihil aliud sit, quod sibi esse conferat, nisi sola sapientia, multo proprius Deus, cui diversa non conferunt, ut sit, dicitur ipsa essentia et aliis nominibus.* So darf man alſo ſagen, emphatiſch: *Deus est veritas, Deus est sapientia*, nicht aber umgekehrt *divinitas est Deus, sapientia, veritas* u. ſ. w. Unrichtig hat Neander (der h. Bernhard S. 219) die Anſicht Gilberts aufgefaßt, wenn er ihn mit dem Johannes Philoponus vergleicht, und von ihm ſagt, geleitet durch die ariſtoteliſche Lehre von den allgemeinen Begriffen (εἴδη) habe er behauptet, die Gattungsbegriffe würden nur durch den menſchlichen Verſtand getrennt von den einzelnen Dingen, ſo wie dieſe von jenen, in dieſen hätten ſie ihre Realität, der allgemeine Begriff der Gott-

s Allgemeine in Gott hat, wie Gilbert weiter behauptete, rſchiedene Namen: es kann Gottheit, Größe, Güte, Wahrit, Weisheit, Allmacht genannt werden, immer aber iſt es : Eine allgemeine Form, durch welche Gott das iſt, als es er in der einen oder andern Beziehung gedacht wird, d der Unterſchied zwiſchen dem Schöpfer und Geſchöpf ſteht darin, daß die Form, durch welche Gott iſt, nur Eine , das Seyn des Geſchöpfs aber durch mehrere allgemeine rmen beſtimmt wird. Die Unterſcheidung des Allgemeinen s der beſtimmenden Form von der dadurch beſtimmten, war her der Grundgedanke Gilberts, weswegen auch Abälard n den Vorwurf macht, daß er von Gott weſentlich verſiedene Formen annehme, und Gott z. B. wie den Menen nur durch eine von ihm weſentlich verſchiedene Gerechkeit gerecht ſeyn laſſe [48]). Der zweite Saz Gilberts iſt:

---

heit ſey als ſolcher nicht etwas für ſich Beſtehendes, ſondern habe ſeine Realität in den einzelnen Perſonen, die er umfaſſe. Dieß wäre nominaliſtiſch, Gilbert war aber offenbar Realiſt, da er ja das Allgemeine als das Erſte, Urſprüngliche und Beſtimmende ſezte.

3) Theol. christ. IV. S. 1314.: *Sunt, qui ad assignandam trium personarum diversitatem tres proprietates in eo intelligant, tanquam tres res diversas essentialiter ab Deo. Quorum etiam unus, qui in Andegavensi pago magni nominis magister viget, in tantam prorupere ausus est insaniam, ut omnia creaturarum nomina, ad Deum translata, ipsi quoque Deo convenire velit, ex quibusdam formis diversis essentialiter ab ipso Deo, sicut et in creaturis, veluti cum dicitur Deus justus, sicut et homo justus, ita justitiam ab ipso Deo essentialiter diversam intelligit, sicut ab homine, et similiter cum dicitur Deus sapiens, Deus fortis. Nec non et propria ipsius Dei nomina vult in ipso Deo, ita qualitates aut formas ponere, sicut et in creaturis, ut est hoc*

Wenn von Vater, Sohn und Geiſt geſagt wird, ſie ſeyen Eins, ſo iſt dieß nur ſo zu verſtehen, daß ſie es durch die Eine Gottheit ſind, umgekehrt aber kann nicht geſagt werden: Vater, Sohn und Geiſt ſind Ein Gott, Eine Subſtanz oder Etwas, das Eins iſt. Auch dieſer Saz beruht auf der Unterſcheidung des **quod est** von dem **quo est**, und Gilbert behauptet dennoch, daß Vater, Sohn und Geiſt nicht in Beziehung auf das **quod est** Eins ſind, ſondern nur in Beziehung auf das **quo est**. Das Allgemeine, das worin die drei Perſonen Eins ſind, iſt die Gottheit als ſubſtanzielle Form, was aber durch dieſe Form iſt, iſt nicht ſelbſt das Eine, ſondern das Beſondere, es ſind drei numeriſch verſchiedene Weſen, drei Einheiten. Man kann daher nach Gilbert zwar ſagen: Vater, Sohn und Geiſt ſind Eins, Ein Gott, oder Eine Subſtanz, nemlich ſofern ſie Eins ſind durch das **quo est**, nicht aber kann man ſagen: Gott iſt Vater, Sohn und Geiſt, weil Gott ſelbſt nicht das **quo est**, ſondern das **quod est** in ſich darſtellt. Das Irrige des Sabellianismus beſteht nach Gilbert darin, daß das **quo est** und das **quod est** einander gleichgeſezt, Subſtanz und Perſonen identificirt werden, während dagegen die Gegner ihm ſelbſt den Vorwurf machen, daß er durch dieſe Unterſcheidung die Einheit der Subſtanz auf arianiſche Weiſe aufhebe [49]). Der

---

nomen aeternum, sive etiam Deus vel creator. Unrichtig iſt hier nur, daß Gilbert zwiſchen dem Schöpfer und Geſchöpf keinen Unterſchied gemacht haben ſoll.

49) *Ex Arii fonte procedens*, ſagt Gaufredus a. a. O. S. 1347, *non unam tantum, quae Deus sit, asserit esse substantiam. Duo siquidem nomina tradit substantiae designari, videlicet, quod est, et quo est, essens, atque essentiam, sicut album et albedinem interdum significare dicitur, et rem album. Id ergo, quo est, unum esse in trinitate consentit, formam illam scilicet et naturam*

: von Gilbert behauptete Saz iſt: das, was die drei
onen zu drei mache, ſeyen drei Einheiten, drei beſondere,
hl von einander, als von der göttlichen Subſtanz nume-
verſchiedene Proprietäten, die nicht die Perſonen ſelbſt
a. Es beruht auch dieß auf derſelben Unterſcheidung des
est und quod est. Wie Gott, was er ſeinem Weſen
) iſt, durch die Gottheit iſt, ſo haben auch die Perſonen
beſonderes perſönliches Seyn nur durch den daſſelbe bedin-
den realen Begriff. Es muß alſo auch in Beziehung auf
Perſonen die beſtimmende ſubſtanzielle Form über das
ß ſie Beſtimmte geſtellt werden. Wie die weſentliche Vor-
ſezung Gottes die Gottheit iſt, ſo gibt es auch keinen
r ohne die dem Vater vorangehende Proprietät der Vater-
t, keinen Sohn ohne die Proprietät der Sohnſchaft, kei-
heiligen Geiſt, ohne die Proprietät des Ausgangs. Es
alſo drei von den Perſonen ſelbſt verſchiedene perſönliche
rietäten, die als ewige Formen in den Perſonen ſind [50]).

---

deificam, matremque, ut ita dixerim, trinitatis. Porro quod hac essentia est, non unum in trinitate esse contendit, sed tria singularia quaedam, tres res numerabiles, unitatibus tribus, idque miraculi docet in beata illa trinitate credendum — ut formam numero unam in rebus esse pluribus fateatur. Illius nimirum unitas formae sola in causa est, ne plures dicantur dii, quibus divinitas est una communis. Si nimirum tres etiam homines, si fieri ullo modo posset (wie wenn dieß nicht wirklich ſo wäre, und der Unterſchied nicht vielmehr nur der wäre, daß die Menſchheit, als allgemeine Form, ſich auf unendlich viele Subjecte bezieht, die der Gottheit nur auf die drei Perſonen!), *ut una in eis humanitas aut eadem inventretur albedo, dico autem una et eadem numero, non jam tres albi, neque tres homines dicerentur esse, sed unus.*

Audis, ſagte Gilbert in ſeinem Commentar über Boëthius nach Gaufr. a. a. O. S. 1351., *in substantia unitas,*

Unklar iſt aber dabei, wie er, da er die Verſchiedenheit Proprietäten ſowohl unter ſich als von der ſubſtanziellen heit, der Gottheit, ausdrücklich hervorhob [51]), dem Vorw daß er in die Trinität eine Quaternität einführe [52]), ent

in personis proprietas, et dubitas credere pa les esse proprietates res aeternas, quae non ipsa sonae sint, sed in ipsis? Davon ſpricht auch Th Theol. christ. III. S. 1284.: *Temporibus nostris inter vere catholicos computati, atque per assidu studii divinorum librorum cathedram magisterii* (vgl. Otto von Freiſ. a. a. O. I, 46.), *in tantam pr pere aust sunt insaniam, ut proprietates ipsas pa rum alias res esse ab ipso Deo vel ab ipsis pa profiteantur: hoc est paternitatem ipsam et filiat et processionem spiritus, quas quidem ipsa etiam torum patrum auctoritas relationes appellat. I autem haeresim ex hoc maxime sunt inducti, qu proprietates istas, per quas scilicet personae diff diversas res ab ipsa substantia divina ponant, modo assignare valent, in quo sit personarum diver quarum eadem penitus est essentia.* Damit werde ſ nichts gewonnen. Es widerſtreite dem chriſtlichen Bewußt *aliquid in Deo fingere, quod non sit ipse. Nam enim si paternitas, quae inest Deo, alia essentia s ipso Deo, verum est, Deum patrem ex duobus consis hoc est, ex Deo et paternitate, ipsumque esse totum haec duo, ex quibus consistit?*

51) Es ſey klar, ſagt er bei Gaufr. a. a. O. S. 1351., *modo inter se, verum etiam ab omnibus illis, quae lorum subjectis communiter dicuntur, et ab eo ma quod unum de tribus, multis nominibus substanti praedicatur, haec esse diversa. Est autem haec d stias non modo in numero, quo scilicet hoc unum quodlibet vero illud est aliud unum, verum etiam in generis et loco rationis.*

52) Vgl. Gaufr. a. a. O. S. 1350.: *Non trinitas sed qu*

en konnte, und in welches Verhältniß er überhaupt die roprietäten, die er drei Einheiten nannte, zu der ſubſtanllen Einheit ſezte. Und wenn Gilbert, wie es ſcheint, unter n Proprietäten bloße Accidenzien verſtund [53]), ſo läßt ſich enſowenig beſtimmen, was er unter den davon verſchiedeu Perſonen ſich gedacht haben mag. Was ſollten ſie denn r ſich ſelbſt geweſen ſeyn, wenn die ſie beſtimmenden Proietäten ſelbſt bloße Accidenzien waren? So viel aber erllt wohl aus allem zuſammen, daß in der Vorſtellung Gilnts nicht blos von der Trinität, ſondern auch von dem ſen Gottes überhaupt das Subſtanzielle und das Perſönhe in einen Conflict mit einander kamen, in welchem das tere gegen das Erſtere ſehr zurücktreten mußte. Aus welm andern Grunde kann er den ſonſt allgemein aneruten Saz, daß das Weſen Gottes mit Gott ſelbſt identiſch in Zweifel gezogen haben, als nur darum, weil ihm der griff Gottes eine concrete Beſtimmtheit in ſich zu ſchließen ien, die nur als das zu der allgemeinen ſubſtanziellen m erſt Hinzukommende und durch ſie Beſtimmte gedacht rden konnte? Die Hauptſache war ihm alſo immer das llgemeine, die ſubſtanzielle Einheit; wie ſich nun aber dazu

---

nitas, cum divina illa substantia sit hoc unum, et quaelibet trium proprietatum aliud unum. Nam et quatuor tradit unitates aeternas.

53) Er ſagte in ſeinem Comm. bei Gaufr. a. a. O. S. 1352.: *Quoniam paternitas et filiatio et connexio diversa sunt, oportet unitates quoque, quae illis adsunt, a se invicem esse diversas, et quia, quamvis substantiae substantia vel accidens adsit, accidenti tamen non potest adesse substantia, unitates, quae adsunt paternitati et filiationi et connexioni, nequaquam poterunt esse substantiae.* Gaufredus bemerkt mit Recht, dieß ſeze voraus, daß er die Proprietäten ſelbſt für bloße Accidenzien hielt, ſomit für Modificationen der Einen ſubſtanziellen Form.

das Concrete, Perſönliche verhielt, was alſo der eigentliche Unterſchied der beſtimmenden Form und des durch ſie Beſtimmten iſt, dieß läßt ſich in der Anſicht Gilberts, wenigſtens ſie vor uns liegt, nicht weiter ins Klare bringen. Weniger können wir dagegen im Zweifel ſeyn, um welches Moment es ſich bei dem vierten der Gilbert'ſchen Säze handelte, wenn er nicht zugeben wollte, daß die göttliche Natur fleiſchgeworden und die menſchliche angenommen habe. Ja, es ſcheint dieß ſogar der Hauptpunct geweſen zu ſeyn, von welchem aus er auf ſeine eigenthümliche Auffaſſungsweiſe der Trinitätslehre geführt wurde. Die beiden Begriffe, Gott und Gottheit, identiſch zu nehmen, ſchien ihm hauptſächlich aus dem Grund unſtatthaft zu ſeyn, weil daraus folgen würde, daß daſſelbe, was von einer der drei Perſonen, ſofern ſie Gott iſt, gilt, auch von jeder andern, und ſomit auch von der Gottheit überhaupt gelten müſſe, und er konnte es daher nur für eine ungereimte, dem chriſtlichen Bewußtſeyn völlig widerſtreitende Behauptung halten, daß in der Perſon Chriſti die Gottheit ſelbſt fleiſchgeworden ſey und gelitten habe [54]).

54) Es iſt hierüber beſonders Otto von Freiſ. a. a. O. I, 56. zu vergleichen. Gilbert behauptete, der Name Gott bezeichne bald die Natur, bald die Perſon. *Quare et ajebat, se divinitatem esse Deum, in illo tantum sensu concedere, quo Deus ponitur pro natura. In eo vero absolute concedere non audere, quo pro qualibet personarum hoc nomen Deus accommodatur, ne videlicet, si indeterminate profiteretur divinitatem esse Deum, id est, quamlibet personarum, cogeretur sine determinatione concedere quidquid de qualibet personarum, et de essentia, sicque in hanc incideret absurditatem, ut sicut personam filii, ita divinam essentiam indeterminate incarnatam passam confiteretur. Ex qua absurditate facile sensus haereticus juxta Sabellium emergeret, ut eadem res diceretur et genera et genita et eadem se ipsam genuisse.* Es iſt

auch bei Abälard vorherrſchende Scheu alſo, Gott und Menſchen unmittelbar Eins werden zu laſſen, beſtimmte die Begriffe Gott und Gottheit, Natur und Perſon ſchär- u trennen und auseinanderzuhalten, und man kann da- uch den Gegnern nicht Unrecht geben, wenn ſie ſeiner veiſe im Allgemeinen den Vorwurf einer arianiſirenden enz machen. Je größeres Gewicht auf die an ſich zwar e, aber auch ſehr leicht zu großer Einſeitigkeit ſich hin- nde Behauptung gelegt wird, daß Gott nicht als Gott bſoluten Sinne, ſondern nur in der Perſon des Sohns ſch geworden, deſto ſichtbarer liegt dabei das Intereſſe runde, die Menſchwerdung Gottes überhaupt in einem l möglich beſchränkten Sinne zu nehmen, was, wie es bei Abälard der Fall iſt, nur auf einem Gott und Welt iſtiſch trennenden Standpunct geſchehen kann. Iſt Gott in der Perſon des Sohns Menſch geworden, und iſt Sohn ſelbſt als Perſon nur eine Proprietät, Relation, bloßes Accidens, welche äuſſerliche Beziehung wäre das die Menſchwerdung vermittelte Verhältniß zwiſchen Gott dem Menſchen!

Da durch eine dualiſtiſche Anſicht dieſer Art, auch wenn nicht unmittelbar ausgeſprochen iſt, das chriſtliche Be- ſeyn ſich verlezt fühlen muß, ſo kann der gegen Gil- erhobene Widerſpruch nicht befremden. Bernhard von vaux glaubte auch gegen ihn, wie gegen Abälard, das lich religiöſe Intereſſe vertheidigen zu müſſen, nur gelang hm hier nicht mit demſelben Erfolg. Das Glaubens- ntniß, welches Bernhard auf der Synode in Rheims im 148 im Namen der franzöſiſchen Biſchöfe aufſezte, ſtellte nen vier Artikeln den Behauptungen Gilberts Säze ent-

auch hieraus zu ſehen, wie das Streben Gilberts weit mehr dahin ging, dem Sabellianismus, als dem Arianismus, auszuweichen.

gegen, welche unſtreitig ganz als der adäquate Ausdruck der kirchlichen Lehre angeſehen werden konnten [55]). Allein bei Bernhard dieſes Glaubensbekenntniß für ſich entworfen hat

55) Das Glaubensbekenntniß lautete nach Otto von Freis. a. a. O. I, 56. ſo: *I. Credimus simpliciter naturam divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin divinitas sit Deus, et Deus divinitas. Sic vero dicimus Deum sapientia sapientem, magnitudine magnum, aeternitate aeternum, unitate unum, divinitate Deum, et alia hujusmodi, credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse, nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse, nonnisi ea aeternitate, quae est ipse Deus, aeternum esse, nonnisi ea unitate, quae ipse est, unam esse, nonnisi ea divinitate, Deum, quae est ipse, id est se ipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum. II. Dum de tribus personis, patre et filio et spiritu sancto, loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam fatemur esse. Et e converso, cum de uno Deo, una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas profitemur. III. Credimus solum Deum patrem et filium et spiritum sanctum aeternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes, sive proprietates, sive singularitates vel unitates dicantur, et hujusmodi alia adesse Deo, quae sint ab aeterno, et non sint Deus. IV. Credimus ipsam divinitatem seu substantiam divinam, sive naturam divinam dicas, incarnatam, sed in filio, esse.* Da Gilbert ſagte, *personam filii incarnatam, non sine sua natura*, ſo ſcheint der Unterſchied bei dieſem lezten Artikel ſehr gering, ſchließt aber doch eine große Differenz in ſich. *De tribus capitulis*, ſagt Otto, *propter praemissam tumultuationem nihil diffinire potuit. De primo tantum Romanus pontifex diffinivit, ne aliqua ratio in theologia inter naturam et personam divideret, neve Deus divina essentia diceretur ex casu ablativi tantum, sed etiam nominativi.*

in ſeinem Namen als Symbol anerkannt wiſſen wollte, ien den mit dem Papſt in Rheims anweſenden Cardinä- als ein ſo kühner Eingriff in ihre Rechte [66]), daß kein ulicher Beſchluß zu Stande kommen konnte, und die De- higung dießmal weit mehr auf der Seite Bernhards, als Gegners war. Gilbert kehrte aus dem glücklich beſtan- en Kampfe in unverlezter Ehre in ſeine Diöceſe zurück, Papſt Eugenius begnügte ſich, nur die allgemeine Ent- bung zu geben, daß in der Theologie Natur und Perſon, t und Gottheit nicht von einander getrennt werden dürfen.

) Otto von Freiſ. a. a. O. I, 57.: *Quod Gallicanae ecclesiae factum tam graviter sacer cardinalium senatus accepit, ut cum magna mentis indignatione curiam intrarent, ac tanquam unum corpus effecti una omnes voce pontifici suo dicerent: — Quid fecit abbas tuus, et cum eo Gallicana ecclesia? qua fronte, quo ausu cervicem contra Romanae sedis primatum et apicem erexit? Haec est enim sola, quae claudit et nemo aperit, aperit et nemo claudit. Ipsa sola de fide catholica discutere habens a nullo etiam absens in hoc singulari honore praejudicium pati potest. Sed ecce Galli isti etiam faciem nostram contemnentes, super capitulis, quae his diebus nobis assidentibus agitata sunt, tanquam finiturae sententiae ultimam manum apponendo, nobis inconsultis fidem suam scribere praesumserunt. Certe si in Oriente, utpote Alexandria vel Antiochia, coram omnibus patriarchis hujusmodi tractaretur negotium, nihil firma stabilitate solidum sine nostra diffiniri valeret auctoritate, quin immo juxta antiquorum patrum instituta vel exempla Romano servaretur examini terminandum. Quomodo ergo isti in nostra praesentia usurpare audent, quod etiam remotioribus et majoribus nobis non licet? Volumus igitur huic tam temerariae novitati celeriter assurgas, ipsorumque contumaciam punire non differas.*

Viertes Kapitel.

Die beiden Victoriner Hugo und Richard; Peter, der Lombarde, und deſſen Gegner; Amalrich.

Unter den Schoſlaſtikern, von welchen bisher die Rede war, bilden, da Roſcellin und Bernhard, jeder in ſeiner Weiſe, zu einſeitig erſcheinen, Anſelm und Abälard den Hauptgegenſaz, und die Scholaſtik konnte in ihrer weitern Entwicklung, je nachdem ſie auf die eine oder andere Seite ſich wandte, ſich auf ſehr verſchiedene Weiſe geſtalten. Allein die Scholaſtik hatte nicht die Tendenz, dem rationellen Element, das in Abälard am kühnſten hervortritt, ein zu großes Uebergewicht einzuräumen. Nachdem freiere Zweifel und Unterſuchungen, wie ſie Roſcellin und Abälard gewagt hatten, in die gebührenden Schranken zurückgewieſen waren, nahm die Scholaſtik ganz den ihr ſchon von Anſelm vorgeſchriebenen Gang der Speculation. Man wollte ſich über den Inhalt des Glaubens durch rationelle Gründe verſtändigen, und das Wiſſen ſollte nicht zur Beeinträchtigung, ſondern nur zur Beſtätigung des Glaubens dienen. Ja, ſelbſt die Speculation Anſelms ſchien in ihren großartigen Problemen einen zu hohen Aufſchwung zu nehmen. Daß die Scholaſtik auf dieſen beſcheidenen Weg zur Vermittlung des Glaubens und Wiſſens immer mehr einlenkte, iſt hauptſächlich Männern zuzuſchreiben, welche in dem Geiſte eines Hugo und Richard von St. Victor die ſcholaſtiſche Theologie fortbildeten. Die eigenthümliche Vereinigung des dialektiſch-ſpeculativen und myſtiſch-practiſchen Elements, welche die Schule zu St. Victor auszeichnet, ſtellt ſich uns in den genannten beiden Hauptrepräſentanten derſelben, in einer ſehr anziehenden Erſcheinung dar [1]), und es kann nur aus der Vereinigung der bei-

1) Vgl. Liebner, Hugo von St. Victor und die theologiſchen Richtungen ſeiner Zeit. Leipz. 1832. und Engelhardt, Richard von

den sich gegenseitig beschränkenden Elemente erklärt werden, daß sie gerade diese vermittelnde Stellung zwischen Anselm und Abälard haben.

Bezeichnend ist für den Character der Scholastik die Aufnahme, die das ontologische Argument Anselms bei den nachfolgenden Scholastikern fand. Man sollte erwarten, daß es einer so glänzenden Probe des scholastischen Scharfsinns nicht an Anerkennung gefehlt haben werde, allein das Argument trug gleichwohl den Scholastikern nicht sehr zu. Sosehr sie auf die Kraft des Syllogismus vertrauten, sosehr war es ihnen doch zugleich um einen gegebenen festen Haltpunct zu thun. Die Wirklichkeit, die Erfahrung, war ihnen der Ausgangspunct, von welchem aus der Syllogismus die ins Uebersinnliche hinüberführende Brücke erbauen sollte. Es gibt, so beginnt Richard seine Untersuchung über die Lehre von der Trinität[2]), einen dreifachen Weg der Erkenntniß der Dinge, Erfahrung, Denken und Glauben. Die Erfahrung bezieht sich auf das Zeitliche, das Ewige wird durch Denken oder Glauben erfaßt. Alles, was in der Zeit nach dem Willen des Schöpfers angefangen hat, kann seyn und nicht seyn. Das Seyn desselben wird also nicht sowohl durch das Denken erschlossen, als durch die Erfahrung bewiesen. Das Ewige aber kann durchaus niemals nicht seyn, wie es niemals nicht war, niemals nicht seyn wird, immer ist es, was es ist, und kann nie etwas anderes und auf andere Weise seyn. Alles, was ist, oder seyn kann, hat sein Seyn entweder von Ewigkeit, oder es hat es in der Zeit empfangen. Es hat es entweder von sich, oder von einem Andern als sich. Es sind drei Fälle möglich. Ein Existirendes hat entweder sein

---

St. Victor und Johannes Ruysbroek. Zur Geschichte der mystischen Theologie. Erl. 1838.

2) In den sechs Büchern de trinitate. Opp. Richardi. Col. 1621. P. I. S. 339 f.

Seyn von Ewigkeit und von ſich, oder es hat es weder von Ewigkeit noch von ſich, oder es hat es von Ewigkeit aber nicht von ſich. Nichts aber kann von ſich ſelbſt ſeyn, was nicht von Ewigkeit iſt. Denn was in der Zeit angefangen hat zu ſeyn, war einmal nichts, und hatte ſo auch nichts, konnte alſo weder ſich noch einem Andern das Seyn und Leben geben. Alſo kann nichts von ſich ſelbſt ſeyn, was nicht von Ewigkeit iſt. Von dem Unzweifelhaften aber, von den durch die Erfahrung uns bekannten Gegenſtänden muß man ausgehen, und von ihnen auf das, was über uns, ſchließen. Von den zeitlichen Dingen trennt ſich täglich etwas und Anderes kommt hinzu; was vorher nicht war, wird. Alles Zeitliche hat das gemein, daß es nicht von Ewigkeit und eben deßhalb auch nicht von ſich ſelbſt iſt. Aus dem Zeitlichen nun, das ſein Seyn nicht aus ſich ſelbſt hat, ſchließt man auf das, was von ſich ſelbſt und daher von Ewigkeit iſt, weil ſonſt dasjenige, was ſein Seyn nicht von ſich ſelbſt hat, nicht exiſtiren könnte [3]). Denſelben Gang nimmt Hugo, indem er kosmologiſch und phyſikotheologiſch aus der Veränderlichkeit der Natur, aus dem ſteten Entſtehen und Vergehen des Einzelnen auf einen Anfang des Ganzen und auf einen anfangsloſen Urheber, und aus der ſo verſchiedenartigen, aber gleichwohl ſo geordneten Bewegung der Körper, auf die Nothwendigkeit eines innerlich unſichtbar Allem vorſtehenden

3) Richard a. a. O. I, 1—7. Vgl. c. 10.: *De consideratione rerum temporalium nihil interim intendimus, nisi quantum earum considerationem ad aeternarum investigationem necessariam vel utilem comprobamus. — Quoties igitur per visibilium speculationem ad invisibilium contemplationem assurgimus, quid aliud quam velut quandam scalam erigimus, per quam ad ea, quae supra nos sunt, mente ascendamus? Inde est, quod in hoc tractatu omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his, quae per experientiam novimus.*

d Alles nach festem Gesez leitenden Weltregierers schließt, d es ist nur eine andere Form derselben Argumentations-ise, wenn Hugo auch so argumentirt [4]): die Vernunft, Geschöpf und Bild Gottes, als das Vermögen, Gott zu ennen, unterscheidet sich von dem Körper und allem Sinn-en wesentlich als etwas Unsichtbares, Geistiges. Nun nnert sie sich aber nicht, immer thätig und ihrer bewußt, glich auch nicht, immer dageweſen zu seyn, denn ein Er-nntnißvermögen, ohne Erkennen und Bewußtseyn, läßt sich ht denken. Sie muß also einen Anfang haben. Als geistig n sie aber nicht aus dem Sinnlichen entsprungen, sondern muß aus Nichts geschaffen seyn, folglich auſſer sich einen heber haben; dieser kann aber nicht wiederum entstanden n, denn alles, was entstanden ist, kann einem Andern n Daseyn geben, so wie auch der Proceß ins Unendliche tgegensteht. Es muß mithin als Ursache ein durch sich bst seyendes ewiges Wesen existiren [5]). Mit dem Begriffe es an sich seyenden, nothwendigen, ewigen oder absoluten

---

4) De sacramentis christianae fidei L. I. P. I. c. 7 f. vgl. Liebner a. a. O. S. 369 f.

5) Vgl. Petrus Lomb. Sent. I. dist. 3. — *Quia nulla creatura talia facere valet, constat super omnem creaturam esse illum, qui ea fecit, ac per hoc, illum esse Deum humana mens cognoscere potuit. — Viderunt etiam (philosophi), quidquid mutabile est, non esse summum Deum, omniumque principium, et ideo omnem animam mutabilesque spiritus transcenderunt. Deinde viderunt, omne quod mutabile est, non posse esse nisi ab illo, qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt ergo eum et omnia ista fecisse et a nullo fieri potuisse. Consideraverunt etiam, quidquid est in substantiis, vel corpus esse vel spiritum, meliusque aliquid spiritum esse quam corpus, sed longe meliorem, qui spiritum fecit et corpus.*

Weſens iſt von ſelbſt die nähere Beſtimmung deſſelben gegeben. Iſt es das abſolute Weſen, ſo kann es, argumentirt Richard [6]), auch über daſſelbe hinaus nichts Größeres und Beſſeres geben. Nun iſt aber die vernünftige Natur beſſer als die unvernünftige, alſo muß eine vernünftige Subſtanz das Höchſte ſeyn, und dieſe muß von ſich ſelbſt ſeyn. Im All kann nichts ſeyn, wenn es nicht die Möglichkeit des Seyns von ſich ſelbſt hat, oder ſie von einem andern empfangen hat. Alles hat von der Macht des Seyns (potentia essendi) das Seynkönnen. Die Macht ſelbſt aber iſt nur von ſich ſelbſt. Alle Weſenheit, alle Kraft, alle Weisheit iſt aus ihr. Sie iſt alſo die höchſte Weſenheit, weil alles Seyn aus ihr iſt, höchſt mächtig, weil alles Können von ihr iſt, und höchſt weiſe, weil alles Wiſſen. Denn man kann nicht etwas Größeres geben, als haben. Blos bei einer vernünftigen Subſtanz kann Weisheit ſeyn. Soll die abſolute Subſtanz auch die abſolute Weisheit ſeyn, ſo muß ſie auch eine vernünftige Subſtanz ſeyn. Wie es daher ein abſolutes Princip des Seyns geben muß, von welchem alles Seyn iſt, jede ſowohl vernünftige als unvernünftige Natur, ſo kann dieſes abſolute Princip nur die abſolute Subſtanz ſeyn, die primordiale Subſtanz, die ſowohl die abſolute Macht als die abſolute Weisheit iſt. Und da ſie alles, was ſie hat, nur von ſich ſelbſt hat, nur darum mächtig iſt, weil ſie die abſolute Macht iſt, und nur darum weiſe, weil ſie die abſolute Weisheit, ſo iſt, was ſie als Macht und was ſie als Weisheit iſt, eines und daſſelbe, ihre abſolute Macht iſt, wie ihre abſolute Weisheit, ihr abſolutes Weſen ſelbſt. Als abſolute Subſtanz iſt ſie auch die abſolut Eine, die keine gleiche oder höhere neben und über ſich haben kann, und wenn alles von ihr iſt, iſt es auch die Gottheit ſelbſt. Die Gottheit iſt nichts anders, als die abſolute Subſtanz.

6) A. a. O. c. 11.

ie wahre Gottheit iſt nur in der Einheit der Subſtanz, d die wahre Einheit der Subſtanz iſt in der Gottheit, Gott nn daher der Subſtanz nach nur Einer ſeyn. Gott iſt o als die abſolute Subſtanz beſtimmt, und die Macht und Weisheit ſind die gleich abſoluten Attribute der Einen ubſtanz, ſo vollkommen ſich deckende Größen, daß wenn e göttliche Subſtanz durch ihre Macht ſich weiter erſtrecken ürde, als durch ihre Weisheit, ebendadurch die abſolute ollkommenheit des göttlichen Weſens aufgehoben wäre. as Seyn Gottes iſt daher abſolut identiſch mit ſeinem nnen und Wiſſen [7]). In dieſer Identität des Könnens

---

7) Es erinnert an die Sprache und Methode Spinoza's, wenn Richard a. a. O. I, 18. ſeinen Saz ſo entwickelt: *St Dei sapientia et Dei potentia unum idemque sunt per omnia, nihil perfectionis, nihil consummationis comprehenditur ab una, quod sub eadem integritatis mensura non comprehendatur ab alia. Nihil itaque majus, nihilque melius est in ejus nosse, quam in ejus posse et eo ipso in ejus esse, quia non est aliud aliquid ejus posse, quam ejus esse. Quidquid ergo optimum, quidquid praecipuum ab ejus sapientia deprehenditur vel diffinitur, totum hoc juxta eandem integritatis plenitudinem ab ejus potentia comprehenditur, totum in ejus essentia concluditur. Nam quantum ad perfectionis culmen, si aliquid per intelligentiam attingere, quod per efficaciam apprehendere non posset, jam se procul dubio magnificentius per sapientiam quam per potentiam extenderet, essetque una eademque substantia, et se ipsa major et se ipsa minor. Nam Dei quidem substantia cum nihil sit aliud, quam ejus potentia vel sapientia, si se latius per sapientiam quam per potentiam extenderet, si se per illam quam per istam latius extendere potuisset, esset utique una eademque substantia potentiae comparatione se ipsa per sapientiam major, esset eadem ipsa sapientiae comparatione sese utique per potentiam minor. Nihil ergo*

und Wiſſens, oder der Macht und Weisheit beſteht das ſubſtanzielle Weſen Gottes oder ſeine abſolute Einheit. Was Richard ſodann weiter über die Eigenſchaften Gottes ſagt, ſeine Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Unermeßlichkeit u. ſ. w. und über die abſolute Unmittheilbarkeit aller dieſer Eigenſchaften, ſofern ſie nicht mehreren Subſtanzen gemein ſein können, weil ſie immer nur wieder die göttliche Subſtanz ſelbſt ſind, und von Gott nicht geſagt werden kann, daß er eine beſtimmte Größe habe, da er die abſolute Größe ſelbſt iſt, iſt nur die weitere Entwicklung der Idee der Abſolutheit Gottes; aber Richard kann auf dieſem Wege auch der Conſequenz nicht entgehen, daß, wenn jede Eigenſchaft nur das abſolute Weſen Gottes ſelbſt iſt, in dieſer unterſchiedloſen ſich ſelbſt gleichen Einheit des göttlichen Weſens zuletzt nichts anders bleibt, als die abſolute Unbegreiflichkeit Gottes, Gott alſo nicht ſowohl die abſolute Subſtanz, als vielmehr das Ueberſubſtanzielle iſt [8]). Auch für eine Schöpfung der Welt

---

Deo majus nihil utique melius vel, ab ipso Deo potuit diffiniri, vel per intelligentiam attingi.

8) A. a. O. II, 22.: *In illa natura, quae Deus est, vera unitas et summa simplicitas, nulla ibi compositio, nulla concretio, ipsa nulli, nihil ipsi inest velut in subjecto. Dicitur et est velut summa potentia, dicitur et est summa sapientia, et ne in subjecto esse putetur, substantia nominatur. Sed quia contra substantiarum naturam nihil ei velut in subjecto inhaerere deprehenditur, non tam substantia quam supersubstantialis essentia esse convincitur. Superior ratio invenit, quod non sit aliud aliquid ejus bonitas et aliud aliquid ejus immensitas. Quid ergo, si idem est ejus immensitas quod bonitas, numquid erit ejus immensitate bonus? Si idem est ejus bonitas quod immensitas, numquid erit bonitate sua magnus? Sed bonitas videtur pertinere ad qualitatem, immensitas ad quantitatem. Quid ergo, eritne qualitate*

ibt auf dieſe Weiſe keine Stelle. Hat Gott, was er ge-
ollt hat, von Ewigkeit gewollt, und was er von Ewigkeit
wollt, auch von Ewigkeit geſchaffen, ſo kann auch die Welt
r von Ewigkeit ſeyn, aber der abſoluten Unveränderlichkeit
ottes gegenüber iſt die Welt, ſofern ſie iſt, nur ein tranſi-
riſches Seyn, ein verſchwindendes Moment, und ihre
ahthafte Wirklichkeit iſt nur ihre Nichtwirklichkeit [9].

Nur um ſo wichtiger wird daher die Frage, wie auf
iem Standpuncte der Betrachtung von einer Trinität die
de ſeyn kann. Wie verträgt ſich eine Mehrheit von Per-
nen mit der Einheit der Subſtanz? Und iſt nur Eine Per-

---

magnus et quantitate bonus? An quia non est aliud immensitas sua, vel bonitas sua, quam immensitas sua, numquid erit et sine qualitate bonus et sine quantitate magnus? Ex his perfacile est intelligere, quam ineffabile immo et incomprehensibile, quod ratio ratiocinando compellit de Deo nostro sentire.

9) A. a. O. II, 24.: *Quod ergo semel voluit, semper voluit. Numquid ergo quae volendo fecit, ab aeterno fecit, quia ut fieret ab aeterno voluit? Et si fecit, quae futura sunt, numquid adhuc facit et faciet, quae jam praeterita sunt et de cetero futura non erunt? Numquid perseverat faciendo sicut et volendo? Et cum aliquid esse desinit, numquid habere desinit, quod prius habuit? vel habere incipit, quando aliquid esse incipit, quod prius non fuit? Nam quod esse desinit, vel nondum esse coepit, nihil est, et quod nihil est, possideri non potest, sed omnipotens possessor nec potest ditescere, nec in sua ditione decrescere. Quid ergo? Sed vide, ne forte hoc ipsum quod actualiter est, excellentius sit, ubi actualiter non est, quum ubi actualiter est. Nam hic est transitorium, ibi aeternum, et quod factum est in ipso, ibi vita erat et tunc quando nondum actualiter erat. Qui ergo nihil amittere vel acquirere potest, aeque habet et quod actualiter est, et quod actualiter non est.*

ſon, die von ſich ſelbſt iſt, und gehen die andern eine aus der andern hervor? und iſt das Herausgehen dieſer beiden Perſonen von verſchiedener Art? Mit dieſen Fragen geht Richard auf die Unterſuchung der Trinitätslehre über [10]), bei welcher der Fortſchritt ſeiner Entwicklung der Gottes-Idee darin beſteht, daß, wie die Einheit der göttlichen Subſtanz die Identität der Macht und der Weisheit iſt, ſo das Trinitätsverhältniß durch den Begriff der Güte oder Liebe beſtimmt wird. Im höchſten Gute iſt die Fülle und die Vollkommenheit der Güte, alſo auch die höchſte Liebe, denn es gibt nichts Vollkommeneres als die Liebe. Die Liebe (amor) muß aber, um Liebe (caritas) zu ſeyn, nicht auf ſich, ſondern auf Anderes gehen. Wo alſo keine Mehrheit der Perſonen iſt, kann keine Liebe ſeyn. Die Liebe gegen die Geſchöpfe reicht nicht hin, denn dieß wäre eine nicht geordnete Liebe, wie ſie in Gott nicht ſeyn kann, der mit der höchſten Liebe nur das lieben kann, was der höchſten Liebe würdig iſt. Würde Gott nur ſich ſelbſt lieben, ſo wäre dieß nicht die höchſte Liebe, es bedarf zur höchſten Liebe einer Perſon, welche Gott iſt. Daſſelbe folgt aus dem Begriffe der höchſten Glückſeligkeit. Die Liebe gehört auch zur höchſten Glückſeligkeit, im höchſten Gute muß alſo auch die höchſte Liebe und ein Gegenſtand dieſer höchſten Liebe ſeyn, da ja die Liebe auch gegenſeitig ſeyn muß. Die Glückſeligkeit des höch-

10) A. a. O. III, 1 f. Er geht auf dieſe Unterſuchung mit dem Bewußtſeyn des Ungenügenden der früheren Verſuche über. *Oportet*, ſagt er, *in his, quae ad quaerendum restant, tanto majorem diligentiam impendere, eoque ardentius insistere, quanto minus in patrum scripturis invenitur, unde possimus ista, non dico ex scripturarum testimoniis, sed ex rationis attestatione convincere.* In dem Bewußtſeyn dieſes Bedürfniſſes ſpricht ſich der Fortſchritt von der patriſtiſchen Theologie zur ſcholaſtiſchen aus.

n Weſens würde mangelhaft ſeyn, wenn es ſeine Herrhkeit nicht mittheilte. Es kann aber jemand haben, dem ſie mittheilt, wegen ſeiner Allmacht, und es will jemand ben, wegen ſeines Wohlwollens. Es muß alſo eine Mehrit in Gott ſeyn [11]). Da nun ferner Gott, was er will, mer gewollt hat, ſo müſſen die Perſonen, auf welche ſeine chſte Liebe geht, mit ihm gleich ewig ſeyn. Die höchſte ebe erfordert auch die Gleichheit der Perſonen. Beide müſn ſich mit der höchſten Liebe lieben, beide alſo der höchſten ebe würdig ſeyn, alſo gleich mächtig, weiſe u. ſ. w. Wenn einander gleich ſind, müſſen ſie einander auch ähnlich yn. Die Gottheit kann nicht mehreren Subſtanzen gemein yn, wohl aber mehreren Perſonen. Beide werden ſo allächtig ſeyn, daß ſie nur Ein Allmächtiger, beide ſo Gott, ß ſie nur Ein Gott ſind. Beide haben oder ſind dieſelbe ubſtanz, ſo iſt ſubſtanzielle Einheit in der Mehrheit der erſonen, und Mehrheit der Perſonen in der Einheit der ubſtanz. Wundert man ſich, wie in der göttlichen Natur ur Eine Subſtanz, nicht aber Eine Perſon iſt, ſo bedenke an, wie in der menſchlichen Natur, ſofern der Menſch aus eele und Leib beſteht, das Umgekehrte iſt, Einheit der erſon und Mehrheit der Subſtanzen. In der Mehrheit der ttlichen Perſonen iſt volle Aehnlichkeit und höchſte Gleichit, in der Mehrheit des Menſchen Unähnlichkeit und Unleichheit, und doch hängen Leib und Seele aufs genaueſte ſammen. Können wir nun dieſe Verbindung von Leib und eele nicht erklären, wie wollen wir die Erklärung jener ttlichen Vielheit fordern? Der Menſch kann gleichſam nur

11) III, 5.: *Hujus itaque pluralitatis assertio triplici confirmatur testimonio. Nam quod summa bonitas, quod summa felicitas super hac re concorditer clamat, plenitudo gloriae confirmando acclamat, et acclamando confirmat.* Die Grundidee iſt die abſolute Vollkommenheit Gottes.

aus dem Gegentheil, aus ſich ſelbſt, eine Analogie deſſen finden, was er von Gott glauben muß. Das Bisherige begründet nur eine Zweiheit der Perſonen, aber auch die Dreiheit ergibt ſich aus derſelben Idee der vollkommenſten Liebe. Wie die vollkommenſte Liebe die größte ſeyn muß, ſo muß ſie auch die beſte ſeyn. Zur beſten Liebe aber gehört der Wunſch, daß ein Anderer ebenſo geliebt wird, wie man ſich geliebt wird. Wie es ein Beweis großer Schwäche iſt, wenn man die Genoſſenſchaft der Liebe nicht ertragen kann, ſo bewährt ſich die höchſte Vollkommenheit dadurch, daß man die Liebe, die man ſelbſt genießt, auch einem Andern zu Theil werden laſſen will; dadurch wird die Zweiheit der Perſonen zur Dreiheit. Die beiden, die ſich lieben, wünſchen, daß ein Dritter ebenſo geliebt werde, wie ſie ſich gegenſeitig lieben. Die Vollkommenheit der Liebe und die Uebereinſtimmung der beiden Perſonen erfordert daher nothwendig eine Dreieinigkeit. Iſt in der wahren Gottheit eine Perſon, welche ſo wohlwollend iſt, daß ſie nichts hat, was ſie nicht mittheilen wollte, ſo mächtig, daß ihr nichts unmöglich, ſo glückſelig, daß ihr nichts ſchwer iſt, ſo muß eine Dreieinigkeit ſeyn. Denn eine Perſon allein könnte nichts mittheilen, es fehlte ihr die Luſt der Liebe, wären aber nur zwei Perſonen, ſo fehlte immer noch eine, welcher beide die Wonne, die ſie aus der Liebe ſchöpfen, mittheilen können. Alſo müſſen die zwei Perſonen eine dritte wünſchen. Die Luſt der Weisheit kann aus dem eigenen, die Luſt der Liebe muß aus dem fremden Herzen geſchöpft werden. Fülle der Weisheit kann in Einer Perſon beſtehen, aber nicht ohne Fülle der Macht, alſo kann auch die leztere in Einer Perſon beſtehen. Aber die Fülle der Glückſeligkeit kann nicht ohne zwei Perſonen beſtehen, und der hohe Grad des Wohlwollens nur bei drei. Wenn einer einen liebt, ſo iſt dieß Liebe, aber nicht Mitliebe (condilectio), dieſe beſteht blos da, wo von zwei ein Dritter einſtimmig geliebt wird. Wäre alſo keine dritte Per-

ſo wäre Mitliebe nicht möglich. Zwei Perſonen in eieinigkeit lieben immer einſtimmig eine dritte. Zu Säzen liegt von ſelbſt die vollkommene Gleichheit der rſonen. Sind alle ganz vollkommen, ſo müſſen ſie le vollkommen gleich ſeyn, gleich weiſe, gleich mächtig, errlich, gut und glückſelig. Das Ganze iſt daſſelbe, jeder Perſon iſt, und jede einzelne Perſon iſt, was dere, es haben daher auch alle eine und dieſelbe it, dieſelbe ewige Gleichheit [12]).

lacht, Weisheit und Güte [13]) oder Liebe ſind dem- drei Momente des das Trinitätsverhältniß beſtim- Begriffs. Auf dieſelben drei Begriffe geht auch) zurück, nur ſtellte er den Begriff der Güte voran. rincip der Schöpfung der Welt iſt der Wille Gottes, ne ewige Güte, durch die er auch andere Weſen ſeli- ligkeit theilhaftig machen wollte, die zwar an ſich derlich, aber doch zugleich mittheilbar iſt. Der gött- ille wäre aber durch die Güte allein nicht vollkom- weſen, wenn ihm nicht auch die Macht beigewohnt das durch die Güte Gewollte auszuführen. In der eſtimmung des zu Schaffenden wirkte alſo die Güte, Schöpfung des Vorherbeſtimmten die Macht, und in ligung des Geſchaffenen die Güte und Macht zugleich. ehört aber auch die Weisheit. Güte, Weisheit, Macht, drei Grundeigenſchaften, die zur Vollendung von uſammenwirken. Die Güte treibt an, die Weisheit und die Macht führt aus. Alles, was von Gott in it geſagt werden kann, und alles, was im frommen

---

, 1—25.

3 Güte beſtimmt Richard den heiligen Geiſt VI, 15. — *Con- ıbit suum esse bontas vera tam a sapientia, quam a tentia.*

3 sacr. L. I. P. II. c. 4 ſ. Liebner a. a. O. S. 361—392.

Glauben lebt, umfaſſen dieſe drei. Nennt man ihn unendlich, ewig, unvergänglich und unveränderlich, ſo liegt alles in der Macht. Nennt man ihn den Allwiſſenden Vorſehung, das alles Erforſchende, Betrachtende, Unterſcheidende, ſo liegt das alles in der Weisheit. Nennt man ihn mild und freundlich, mitleidig und gnädig, ſo liegt das alles in der Güte. Der Gedanke, daß Gott, was er nach ſeiner Güte gewollt, auch nach ſeiner Weisheit angeordnet und nach ſeiner Macht ausgeführt habe, ſcheine zwar, ſagt Hugo, eine zeitliche Succeſſion in Gott zu ſezen, allein dieß gelte nur für die beſchränkte menſchliche Anſicht. In Gott ſeyen alles gleich ewig, Güte, Weisheit und Macht, obgleich die Wirkung davon einmal in der Zeit erſcheine. Jene drei Grundeigenſchaften des göttlichen Weſens, obgleich ſie in dieſem weſentlich Eins ſeyen, prägen ſich doch in der Natur in ihrem Unterſchied von einander für die Erkenntniß aus. Mit der Erörterung dieſer drei, das Weſen Gottes überhaupt betreffenden Begriffe, beſchäftigt ſich Hugo weit mehr als mit der kirchlichen Trinitätslehre. In Anſehung der Weisheit unterſucht er hauptſächlich die Frage über das göttliche Vorherwiſſen, das nach ſeiner Anſicht keine abſolute Nothwendigkeit bedingt, da das Wirkliche ohne innere Nothwendigkeit in ſich ſelbſt zufällig bleibe, und daher für das göttliche Vorherwiſſen ebenſogut auch nicht ſeyn könnte. Bei der Frage über die göttliche Allmacht widerſpricht Hugo der Abälard'ſchen Behauptung, daß Gott nichts Anderes und nichts Beſſeres machen könne, als er wirklich macht, ſehr nachdrücklich, weil dadurch die unendliche Macht Gottes beſchränkt werde. Berufe man ſich auf die Untrüglichkeit des göttlichen Vorherwiſſens, nach welchem nichts Anderes als das Vorhergewußte erfolgen könne, ſo könne ja doch, meint Hugo, das Vorherwiſſen immer ein anderes, ſomit auch der Erfolg ein anderer ſeyn. Läugne man, daß Gott etwas Beſſeres machen könne, ſo wolle man hiemit entweder ſagen,

Universum sey absolut vollkommen, dann werde aber
Werk dem Schöpfer gleichgestellt, oder das Universum
r eine höhere Vervollkommnung nicht empfänglich, dann
eß aber eine Unvollkommenheit, die Gott durch Ver-
ng der Empfänglichkeit ergänzen könnte, er könnte also
das Ganze besser machen, als er es gemacht hat, allein,
uch Hugo hinzu, wenn es nur sein Wille wäre. Da-
wird demnach auch von Hugo die Macht, wenn auch
Umfang an sich größer ist, als der des Willens, in der
lichkeit dem Willen gleichgesezt, und da nun Gott nichts
en kann, als er wirklich thut, so kann auch seine Macht
so groß seyn, als sie sich in der Wirklichkeit erweist [15]).
s die göttliche Güte, oder vielmehr den durch sie bestimm-
göttlichen Willen betrifft, so unterscheidet Hugo den gött-
n Willen, wie er an sich einer und derselbe und mit dem
en Wesen Gottes identisch ist, als den Willen des Wohl-

Man vgl. hierüber die kleine Abhandlung Hugo's De potestate et voluntate Dei, utra major sit? Opp. edit. Mogunt. 1618. T. III. S. 40. Soll Gott nicht mehr thun können, als er thut, so wird er der Nothwendigkeit unterworfen. Soll also, weil dieß nicht behauptet werden kann, seine Macht größer seyn, als sein Wille, so muß man auf der andern Seite mit demselben Recht, mit welchem man sagt, daß Gott vieles thun kann, was er nicht thun will, auch wieder sagen, daß sein Wille größer ist, als seine Macht, weil er vieles, was er thun kann, nicht thut, weil er es nicht thun will. Ist also seine Macht größer, weil sie über seinen Willen hinausgeht, so ist auch sein Wille größer, weil er die Macht einschränkt. Wie aber die Macht dadurch nicht beschränkt wird, weil sie ohne den Willen nichts thut, so wird auch der Wille nicht beeinträchtigt, wenn er sich nicht auf den ganzen Umfang der Macht erstreckt. Wille und Macht sind also Eins. *Potestas in ipso semper voluntaria est, et voluntas potestativa — quod potest, omne posse vult, et quod vult, omne ex potestate vult.*

gefallens von demjenigen, was nur Zeichen deſſelben iſt [16]). Der Wille des Zeichens iſt doppelter Art, je nachdem er entweder als Wirkung des Guten und Zulaſſung des Böſen, oder in Beziehung auf die vernünftigen freien Weſen als Gebot und Verbot betrachtet wird. Bei dieſer leztern Art des Willens des Zeichens bringt Hugo die Frage über das Böſe zur Sprache und das Reſultat ſeiner Unterſuchung iſt, daß das Böſe, das geſchieht, obgleich für die Einzelnen, von welchen es geſchieht, nicht gut, doch für das Ganze gut ſey. Gott, der als die abſolute Güte die möglich größte Summe des Guten für das Ganze zur Wirklichkeit bringen muß, kann dem Wohle des Einzelnen nicht das Wohl des Ganzen aufopfern, und ſo folgt von ſelbſt, daß er das Böſe zulaſſen muß, oder vielmehr nicht hindern kann. Und während er ſo in Wirkung und Zulaſſung neben dem Guten auch das Böſe geſchehen läßt, kann er doch immer in Gebot und Verbot das Gute abſolut gebieten und das Böſe abſolut verbieten, ſofern er nicht das Wohl des Ganzen, ſondern das des Einzelnen im Auge hat, dem er als das höchſte Gut doch nur Gutes befehlen, nicht Urheber des Böſen ſeyn kann. Und ſo geht bei der Unmöglichkeit der durchgängigen Harmonie des Einzelwohls mit dem Univerſalwohl, und bei der nothwendigen Unterordnung des erſtern unter das leztere,

16) Die *voluntas beneplaciti* und die *voluntas signi*, der Wille an ſich und der ſich äuſſernde Wille. Dieſe bei den Scholaſtikern gewöhnliche Unterſcheidung machte zuerſt Hugo De sacram. Lib. I. P. IV. c. 2. Vgl. Petrus Lomb. Sent. I. Dist. 45. Alexander von Hales Summa P. I. qu. 36. membr. 1. Thomas Summa P. I. qu. 19. art. 11. 12. Die Unterſcheidung ſchloß von Anfang an die Vorausſezung in ſich, daß Gott nach dem Einen Willen wollen kann, was er nach dem andern nicht will, oder, wie Thomas a. a. O. ſagt, *Deus potest significari metaphorice velle id, quod non vult voluntate propria accepta.*

s beneplacitum Gottes, nach welchem er nur das Gute
ll, dennoch immer und in jedem Falle in Erfüllung, weil
gut ist, daß alles das geschehe, was geschieht, und alles
nicht geschehe, was nicht geschieht. Gott will also zwar
s Böse an sich nicht, will aber doch, daß es sey, weil es
t ist, daß es sey. Das Daseyn des Bösen muß, wenn
ott nicht unmächtig seyn soll, auch einen Grund im Willen
ttes haben. Es ist daher in gewissem Sinne auch ein
utes, aber nur wegen des Guten, das aus ihm hervor-
t, also nur uneigentlich und denominativ. In dem Ver-
ltniß, in welchem die auf diese Weise näher bestimmten
ndeigenschaften zu einander stehen, stellt sich demnach
Dreieinigkeit des göttlichen Wesens dar. So betrachtet,
m jedoch diese Lehre keine tiefere Bedeutung und festere
altung gewinnen, wie auch schon daraus zu sehen ist, daß
go die Güte bald zur ersten, bald zur dritten Eigenschaft
cht. Sie ist die erste, um das durch sie Gewollte von
u durch die Weisheit Geordneten und durch die Macht
rwirklichten zu unterscheiden, und die dritte ist sie, wenn
n Unterschied von dem Vater als der Macht, und dem
hn als der Weisheit, nur der heilige Geist die Güte seyn
m. Ebenso drückt sich der subjective Character dieser Tri-
ätslehre in der Art und Weise aus, wie sie Hugo nach
u Vorgange des Augustinus psychologisch zu begründen
ht, wenn er das Verhältniß, in welchem die Weisheit und
be der Seele zu der Seele selbst stehen, als ein Abbild
Dreiheit und Einheit des göttlichen Wesens betrachtet.
t nun aber dem Abbild das Urbild in Gott entsprechen
ß, so findet die Seele, daß ihr Schöpfer Weisheit besitzt,
aus ihm ist, daß er nie ohne diese Weisheit gewesen ist,
d daß er stets Liebe zu dieser Weisheit gehabt hat, welche
be gleich ewig war mit dem Ewigen und seiner gleich
igen Weisheit. Nur kann aber die Seele nichts in Gott
ken, was von ihm selbst verschieden wäre, es ist was

er iſt, als Ein Ganzes. Wenn daher einer in Gott iſt, von keinem iſt, und einer, der von jenem iſt, und zug mit beiden einer der von beiden iſt, und dieſe drei in d gegenſeitigen Beziehung nicht dieſelben ſeyn können, ſo doch die ungetheilte Einheit des göttlichen Weſens jede A rung ab, und es iſt immer nur eine ſolche Dreiheit, die gleich Einheit iſt. In dieſem Sinne ſpricht man daher, gleich die von der Seele genommene Analogie auf eine a Vorſtellung zu führen ſcheint, von drei Perſonen. D Gott nichts von ſeinem Weſen verſchieden iſt, was nur Accidens oder zeitlich wechſelnde Affection anzuſehen u und auf der andern Seite, wenn gleichwohl eine Dreih Gott angenommen werden muß, nicht von drei Weſen Rede ſeyn kann, ſo iſt nach der Anſicht Hugo's der B der Perſon, in welcher weder der der Subſtanz, noch des Accidens gegeben iſt, immer noch die paſſendſte Be nung für das doch nie ganz begreifliche, über alle en Verhältniſſe erhabene Myſterium der Trinität.

So nahe ſich Hugo und Richard in dieſen allgem Beſtimmungen berühren, ſo ſteht doch Richard in ſpec ver Hinſicht ungleich höher als Hugo. Während Hugo Eigenthümliche der Trinitäts-Idee mit dem Begriff G überhaupt zuſammenfallen läßt, und das Weſen Gottes nur unter den Geſichtspunct des ſubjectiven Bewußt ſtellt, iſt es dagegen das ernſte Beſtreben Richards, das nitätsverhältniß als ein immanentes Verhältniß Gotte ſich ſelbſt aufzufaſſen. Schon das Verhältniß, in w Richard dem Obigen zufolge die göttliche Güte oder zur göttlichen Macht und Weisheit ſezt, iſt bei ihm ein anderes als bei Hugo. Wenn er die Macht und We in der Idee des Abſoluten einander gleichſezt, beide als ewige und weſentliche Attribute des göttlichen Weſens be tet, ſo daß das abſolute Seyn Gottes einerſeits eben das abſolute Können als andererſeits das abſolute

ist dieß zwar zunächst nur der alte platonische Begriff
sich setzenden absoluten Substanz, in welcher das sub-
le Seyn auch das übersubstanzielle, das Seyn also
ieder das Nichtseyn ist. Allein Richard bleibt bei die-
erschiedslosen, sich selbst gleichen, jeden concreten In-
x Gottes-Idee aufhebenden Einheit nicht stehen, das
ative seiner Lehre ist vielmehr der Fortgang von der
ng zum Subject, zu dem persönlichen Gott, Gott ist
los das absolute Seyn in der absoluten Identität des
es und Wissens, sondern auch die absolute Liebe, und
Liebe ihrem absoluten Begriffe nach nicht ohne ein
ltiges Verhältniß von einander unterschiedener und
gleich mit einander identischer Personen gedacht wer-
en, so ist Gott, sofern er die Liebe ist, auch der drei-
und als der dreieinige auch der wesentlich persönliche
Mit dem Begriffe der Liebe ist daher in das Wesen
ein Unterschied der Personen gesezt, und die drei Per-
durch welche die Liebe ihre absolute Vollendung erhält,
le wesentlichen Momente, durch welche der absolute
Gottes sich mit sich selbst vermittelt. So hängt dem-
as ganze Trinitätsverhältniß an dem Begriff der Liebe.
Gott die Liebe ist, ist in ihm ein persönliches Verhält-
sich selbst, oder ein göttlicher Selbstvermittlungsproceß.
ann man nicht ebensogut umgekehrt sagen: Gott ist
rum die Liebe, weil es zum Wesen Gottes an sich
, diesen persönlichen Unterschied in sich zu haben, und
enselben sich mit sich selbst zu vermitteln? Die weitere
e wäre also, diesen persönlichen Unterschied, diesen
der göttlichen Selbstvermittlung aus dem absoluten
Gottes selbst zu begreifen. Dieß ist unstreitig der
le, welcher der weitern Entwicklung Richards zu Grun-
t, wenn er ihn auch gleich nicht in dieser unmittelba-
eise ausgesprochen hat. Nur hieraus läßt es sich er-
, daß er das Wesen des Trinitätsverhältnisses durch

die Zurückführung deſſelben auf den abſoluten Begriff
Liebe noch keineswegs erſchöpft zu haben glaubt, ſondern
erſt in eine weitere Unterſuchung der Frage eingeht, w
Mehrheit der Perſonen in der Einheit der Subſtanz
greifen iſt?

Wie kann, ſo faßt Richard die Frage, die hier
antworten iſt, auf, Anderheit der Perſonen ohne An
der Subſtanzen ſeyn [17]? Bei der Unterſcheidung der
ſonen muß man ſowohl darauf ſehen, welcher Art etwa
als auch woher es das Seyn hat. Das Leztere
Begriff der Exiſtenz, der nicht blos anzeigt, daß etwa
Seyn hat, ſondern auch, daß es das Seyn ander
hat. Die Exiſtenz kann auf drei Arten verſchiede
einmal nach der bloßen Qualität des Dings, dann n
bloßen Urſprung des Dings, endlich nach beidem;
Das Erſte findet ſtatt, wenn mehrere Perſonen
einen und denſelben Urſprung haben, jede aber ihr
dere Subſtanz. Verſchiedene Subſtanzen können ni
verſchiedene Qualität ſeyn. Das Zweite iſt der Fa
mehrere Perſonen ein und daſſelbe ununterſchieden
haben, dem Urſprunge nach aber gegenſeitige Verſch
wenn die eine einen Urſprung hat, die andere ab
die eine dieſen, die andere einen andern. Das Dritte
wenn die einzelnen Perſonen eine beſondere und eig
ſtanz, und einen verſchiedenen Urſprung haben. In
menſchlichen Natur iſt die Exiſtenz der Perſonen ſowohl
der Qualität der Perſonen, als nach ihrem Urſprung
ſchieden. Jede menſchliche Perſon hat eine beſondere
eigene Qualität, durch die ſie ſich von jeder andern
ſcheidet, und jeder Menſch hat auch ſeinen eigenen Urſp
In der Engelnatur ſind die Exiſtenzen nach der bloßen

17) A. a. O. IV, 11.: *Quaeramus, quomodo possit esse
tas personarum sine alietate substantiarum.*

erſchieden: es ſind ebenſo viele Subſtanzen als Perſo-
er Urſprung aber iſt derſelbe. In der göttlichen Natur
ünnen, da in ihr keine Unähnlichkeit und Ungleichheit
e Perſonen nicht nach der Qualität verſchieden ſeyn,
en alle ein und daſſelbe höchſt einfache Seyn, können
los dem Urſprunge nach irgend eine Verſchiedenheit

Der Subſtanz nach ſind ſie identiſch, verſchieden
ach der urſprünglichen Urſache, da die eine von ſich
t, die andere ihren Urſprung von einer andern hat.
Exiſtenz iſt alles zu verſtehen, was ſubſtanzielles Seyn
nd aus irgend einer Eigenthümlichkeit. Die eine Exi-
t mehreren gemein, die andere durchaus unmittheilbar.
he, engliſche und menſchliche Natur haben das ver-
ge Seyn gemein, engliſche und menſchliche das nicht
ch Seyn, die göttliche das nicht anderswoher, ſondern
ch Seyn. In der göttlichen Natur iſt eine Exiſtenz,
hreren gemein iſt, und eine, die durchaus unmittheil-
. Wie kann nun in der Gottheit unmittheilbare Exi-
eyn? In der Dreieinigkeit müſſen ſo viele Eigenthüm-
en als Perſonen ſeyn. Die perſönliche Eigenthümlich-
aber unmittheilbar; ſie iſt es, aus welcher jeder hat,
ſeyn, der er iſt, durch ſie iſt jeder Eine von allen
verſchieden. Wäre ſie mittheilbar, ſo wäre dieß eben-
als ob man ſagte, eine Perſon iſt zwei. So ſind
uch in der Dreieinigkeit unmittheilbare Eigenthümlich-
Nun iſt aber die Verſchiedenheit der Perſonen die-
vie die Verſchiedenheit der Exiſtenzen. Auch dieſe Exi-
alſo unterſcheiden ſich durch unmittheilbare Eigen-
hkeiten. Eine Exiſtenz, die unmittheilbare Verſchieden-
t, muß ſelbſt unmittheilbar ſeyn. So viele Perſonen
der Gottheit ſind, ſo viele unmittheilbare Exiſtenzen
ch in ihr. Perſon und unmittheilbare Exiſtenz, Ver-
heit der Perſonen und der Exiſtenzen ſind im Göttli-
aſſelbe. Was von der einen gilt, gilt auch von der

andern. Iſt ſomit das Andersſeyn der Perſonen auf das Andersſeyn der Exiſtenzen zurückgeführt, ſo fragt ſich, ob mehrere Exiſtenzen in der Gottheit bei der Einheit der Subſtanz ſeyn können [18])? Dieſe Frage iſt zu bejahen. Da kein verſchiedenes Seyn iſt, kann doch ein verſchiedenes und geſondertes Exiſtiren ſeyn. Denn wo mehrere ein unverſchiedenes Seyn aus verſchiedenem Urſprunge haben, da haben ſie die Einheit der Subſtanz auch bei mehreren Exiſtenzen. Wenn jede göttliche Exiſtenz auch nur Ein Unmittheilbares hat, ſo iſt ſie dadurch ſchon als Perſon bewieſen, und daraus erhellt, daß ein einziger von allen andern durch die Eigenthümlichkeit geſchieden iſt. Die in der Verſchiedenheit der urſprünglichen Urſache liegenden Eigenthümlichkeiten müſſen daher nun beſtimmt werden.

Wie eine Subſtanz, ſo muß auch eine Perſon exiſtiren, die von ſich ſelbſt iſt, nicht von einem andern, ſonſt wären in Einer Gottheit unendliche Perſonen. Denn wenn immer eine von einer andern wäre, ſo gienge dieß ins Unendliche fort, und es gäbe keinen Anfang des Urſprungs. Es muß alſo eine göttliche Perſon aus ſich ſelbſt exiſtiren, und ihren Urſprung nicht anderswoher haben. Ihre Exiſtenz kann nur eine unmittheilbare ſeyn. Alles, was iſt, hat entweder ein zuſammengeſetztes Seyn, oder ein einfaches. Was keinen Urſprung und keinen Urheber hat, iſt abſolut einfach, in dem abſolut Einfachen iſt Können und Seyn identiſch. Die Perſon, bei welcher Seyn und Können identiſch ſind, hat das Seyn und das Können aus ſich, und da ihr Können alles Können iſt, ſo iſt alles Können, Seyn und Exiſtiren aus ihr, alle Weſenheit, Exiſtenz, jede menſchliche, engliſche und göttliche Perſon. Da alles aus ihr iſt, ſo iſt ſie ohne Anfang, alſo eine unmittheilbare, nicht mehreren gemeinſame Exiſtenz. Ebendeswegen aber kann das Gemeinſame der beiden andern

18) A. a. O. V, 1 f.

n, nicht aus sich zu seyn, die unmittheilbare Existenz
eine mittheilbare und gemeinschaftliche hervor. Um
Verhältniß richtig aufzufassen, muß man die Analogie
nschlichen zu Hülfe nehmen. Im Menschlichen geht
rson auf dreifache Weise von der andern aus, mittel-
mittelbar, mittelbar und unmittelbar zugleich. Wären
Göttlichen drei Existenzen ausser der, die von sich
t, so hätte man eine Vierzahl von Personen, welche
igenthümlichkeiten sind also dort wahrhaft, wenn nicht
leich seyn können? Aus der ursprünglichsten Existenz
ne unmittelbar hervorgehen, sonst bliebe sie allein,
kann keine andere geben, die nicht mittelbar oder
lbar aus jener hervorgeht. Wo aber kein unmittel-
lusgehen ist, da kann auch kein mittelbares und kein
lbar mittelbares seyn. Ein unmittelbares könnte seyn,
j kein mittelbares wäre. Das unmittelbare Ausge-
eht in der Zweiheit der Personen, das mittelbare nie
re Dreiheit. Bei dem unmittelbaren muß eine aus-
und eine hervorbringende Person seyn, bei dem mit-
noch eine weitere, in welcher die Vermittlung besteht.
eiheit ist aber der Natur nach eher als die Dreiheit,
ohne diese, diese aber nicht ohne jene seyn kann, also
das Ausgehen in der Zweiheit eher als das in der
t, und es ergibt sich so Person aus Person, Existenz
istenz, Eine aus der einzigen, Ausgehliches aus Un-
ichem, Geborenwerdendes aus Nichtgebornem, Eine
en adhärirend, weil Eine aus Einer unmittelbar her-
Es fragt sich nur, ob diese Existenz mittheilbar ist
ht? Die zweite Person muß dieselbe Macht haben,
erste, sie kann aber ihre Macht oder ihr Können nur
ersten haben. Hat sie aber dasselbe Können empfan-
ist das jenes Können, von dem das Können, Seyn
istiren aller her ist. Dieses Können ist den beiden
Personen gemein, und es muß daher auch die dritte

aus beiden das Seyn empfangen haben, und die Exiſtenz haben. Man könnte nun einwenden, wenn daſſelbe Können das die ungeborne Perſon hat, auch die geborne empfangen hat, ſo hat ſie auch das von ſich ſelbſt Seyn, das das Eigenthümliche der ungebornen Perſon iſt. Allein von ſich iſt, wer von ſich ſeyn kann, denn die göttliche Natur iſt durchaus unveränderlich. Iſt einer daher von ſich, ſo kann er es nur deswegen ſeyn, weil er es ohne die Gabe eines andern iſt. Hat ihm aber der Ungeborne dieſes Können gegeben, ſo hat er es ja als die Gabe eines Andern erhalten, und es iſt an ſich nicht möglich, daß er es von ſich ſelbſt hat, weil es ein Widerſpruch iſt, daſſelbe als Gabe eines Andern zu haben, und zugleich nicht als Gabe eines Andern. Wie verhält es ſich nun aber mit der dritten Perſon? In dieſer Beziehung unterſucht Richard die Frage, ob es in der göttlichen Natur eine Exiſtenz geben kann, die in einem blos mittelbaren Verhältniß zu dem Ungebornen ſteht? Um zu zeigen, daß dieß nicht ſtattfinden könne, geht Richard von dem Erkennen aus. Es kann in der Gottheit keine Perſon geben, welche den Ungebornen nicht von Angeſicht zu Angeſicht ſieht, d. h. ihn unmittelbar erkennt, den Ungebornen aber erkennen, iſt ſoviel als das abſolute Wiſſen haben, und wo das abſolute Wiſſen iſt, iſt auch das abſolute Seyn. So unmittelbar alſo das Wiſſen iſt, ſo unmittelbar muß auch die Exiſtenz ſeyn, und es iſt daher unmöglich, daß es in der göttlichen Natur eine Perſon gibt, die zu einer andern in einem blos mittelbaren Verhältniß ſteht. Hieraus folgt nun aber, daß, wie von Einer Perſon nur Eine ſeyn kann, ſo auch von zwei zuſammen nur Eine ſeyn kann, weil, wenn zwei Perſonen (eine **gemina persona**) von Einer ausgingen, keine der beiden ausgehenden zu der andern in einem unmittelbaren Verhältniß ſtehen würde. Was daher von der Einen Differenz gilt, gilt auch von jeder andern, und es kann ſomit, weil weder von Einer Perſon allein, noch von einer zweifachen, mehr

ine Perſon ſeyn kann, jede dieſer beiden Exiſtenzen nur
theilbar ſeyn. Wie daher in der Gottheit nur Eine
ı ſeyn kann, die von ſich iſt, ſo kann auch nur Eine
die nur von Einer iſt, und nur Eine, die von zwei iſt.
:d explicirt dieß weiter ſo: In der göttlichen Natur
:ine Perſon ſeyn, die nur von ſich iſt, und eine, von
ine andere iſt. Wenn dieß nicht wäre, ſo gäbe es
liche Ausgehende. Ebenſowenig können zwei Perſonen
Gottheit ſeyn, von denen keine andere ausgeht. In
Falle würde keine dieſer Perſonen von einer andern
hen, alſo keine der andern unmittelbar adhäriren, beide
alſo blos durch vermittelte Verbrüderung verbunden.
iſt unmöglich. Dort kann nur Einer ſeyn, der nicht
inem Andern iſt, alſo muß der Zweite von einem An-
ſeyn. Es kann dort auch nur Einer ſeyn, der keinen
ich Ausgehenden hat, alſo muß der Zweite einen von
lusgehenden haben. Er geht ſo aus einem Andern
daß wieder ein Anderer aus ihm ausgeht. Das Seyn,
:s in der Fülle iſt, die es vom Ungebornen empfängt,
s dem Andern ohne irgend eine Minderung ſeiner Voll-
enheit. Denn die dritte Perſon geht zugleich aus dem
:nen und aus dem Ungebornen aus. Zwei dieſer Eigen-
ichkeiten ſind unmittheilbar, auch die dritte kann nicht
3 gedacht werden. Von den zwei Perſonen ſteht die
)er andern gegenüber, und entſpricht ihr als ihr Gegen-
Die eine empfängt die Fülle nicht, ſondern gibt ſie,
ndere gibt ſie nicht, ſondern empfängt ſie. Wo die
e Schönheit iſt, kann keine Vollkommenheit fehlen, alſo
die Mehrheit der göttlichen Perſonen in paſſendſter
nheit verbunden ſeyn, und in geordnetſter Anderheit
dert. In dieſer Mehrheit muß geſchiedene Eintracht
:inträchtiger Unterſchied wechſelſeitig ſeyn. Es muß alſo
)en der, die die Fülle gibt, und nicht empfängt, und
)ie ſie empfängt und nicht gibt, eine in der Mitte ſeyn,

die ſowohl gibt als empfängt, die durch das Geben mit dem Gebenden, durch das Empfangen mit dem Empfangenden ſtimmt, und die durch das Geben von dem Nichtgebenden, und durch das Empfangen von dem Nichtempfangenden ſich unterſcheidet. Zwei Perſonen können nicht in der Art ſeyn [19]).

Faſſen wir dieſe Säze, welche in der, nicht immer auf dem geradeſten Wege fortgehenden, und durch manche Wie-

19) V, 25. faßt Richard ſeine ganze Ausführung im fünften Buch in folgende Säze zuſammen: *Omnibus divinis personis est commune, omnem plenitudinem habere. Commune est solis duabus, omnem plenitudinem dare. Commune est solis duabus omnem plenitudinem accepisse. Commune est solis duabus, non habere utrumque. Unius namque proprietas est in solo dando, alterius proprietas in solo accipiendo, tertiae proprietas tam in accipiendo quam in dando. Solis duabus est commune, personam de se procedentem habere. Solis duabus est commune, aliunde procedere. Solis duabus commune est, non habere utrumque. Nam tantummodo de se procedentem habere, est proprietas unius. Tantummodo vero procedere, est proprietas alterius. Proprietas autem tertiae tam ab alio procedere, quam de se procedentem habere. Proprium est solius personae procedere a nulla. Proprium solius alterius, procedere ab una sola. Proprium solius tertiae, a gemina procedere. Sola enim una est, a qua est nulla, sola autem una, a qua est una sola, sola vero similiter, a qua procedit gemina. Cum igitur sit duabus personis commune, a semetipsis non esse, sed aliunde procedere, restat adhuc cum summa diligentia quaerere, in quo ad invicem differant processio unius a processio alterius.* Darauf wolle er jedoch wegen der alta *profunditas* dieſer Frage nicht eingehen. Gleichwohl beſteht ſich der Inhalt des ſechsten Buchs großentheils darauf, es enthält das hierüber Geſagte nichts, was für unſern Zwe ein weiteres Intereſſe haben könnte.

lungen sich hindurchbewegenden Entwicklung Richards
schon ziemlich weit auseinanderliegen, so kurz als mög-
zusammen, so ist der Grundgedanke, daß es zwischen
Ewigen und Zeitlichen ein Mittleres gibt, in welchem
Ewige gleichsam das Zeitliche in sich aufnimmt, sofern
em Begriff des Ewigen nicht widerstreitet, daß es als
ges zugleich nicht von sich ist. Besteht nun der eigen-
liche Character des Endlichen darin, daß es nicht von
sondern von einem Andern ist, so kann man sagen, es
nicht blos ein Unendliches schlechthin, sondern auch eine
eit des Endlichen und Unendlichen. Es darf, sagt
ard, um diese zwei ewigen Arten des Seyns für den
riff zu rechtfertigen, niemand unmöglich scheinen, daß
s von Ewigkeit ist, was doch nicht von sich selbst ist,
ob die Ursache immer der Wirkung vorangehen müßte;
Sonnenstrahl geht von der Sonne aus, und ist doch ihr
chzeitig. Denn die Sonne war nie ohne Strahl. So
n auch das ewige Licht einen ewigen Strahl haben. Die
liche Natur ist die Quelle der Fruchtbarkeit, und kann
er nicht selbst unfruchtbar seyn [20]). Diese zweite Form
Ewigen theilt sich nun aber wieder in zwei verschiedene
men, wenn die Begriffe des Unmittelbaren und Mittelba-
auf sie angewandt werden. Das nicht aus sich seyende
ige ist entweder unmittelbar, oder mittelbar und unmittel-
zugleich aus dem Ewigen. Hiemit ist der Begriff des
igen oder Absoluten erschöpft, oder logisch so bestimmt,
i sich keine weitere mögliche Form denken läßt, und das
solute ist demnach nicht blos das schlechthin Unendliche,
unterschiedslose Einheit, sondern es hat zugleich einen
terschied in sich, durch welchen es sich gleichsam zur Fülle
Lebens aufschließt, ohne daß jedoch dadurch seine absolute
entität mit sich selbst aufgehoben wird. Dem durch die

) A. a. O. I, 9.

ganze Unterſuchung Richards hindurchgehenden Beſtreben, auch die Formen des Ewigen, in welchen das Ewige das nicht aus ſich Seyende iſt, als abſolute zu rechtfertigen, jene dieſer Formen als eine ſolche nachzuweiſen, die durch den Begriff der Sache ſelbſt als eine nothwendige gegeben ſey, kann nur die Anſicht zu Grunde liegen, daß das Abſolute nur wenn es mit dieſem Unterſchied verſchiedener ſich gegenſeitig bedingender Formen gedacht wird, das wahrhaft Abſolute iſt, der Begriff alſo von der Totalität der Momente, durch welche er zu ſeiner Vollendung kommt, nicht getrennt werden kann. Es iſt unſtreitig ein nicht geringer Beweis ſpeculativen Scharfſinns, daß Richard die kirchliche Trinitätslehre unter dieſen metaphyſiſchen Geſichtspunct ſtellte. Indem er jede der drei kirchlichen Perſonen als eine nothwendige und ebendeswegen auch nothwendige Form des Abſoluten auffaßte, ſprach er ebendamit den ſpeculativen Gedanken aus, daß Gott nur als der Dreieinige der wahrhaft abſolute Gott iſt. Allein hier iſt nun eine ſichtbare Lücke in der Entwicklung Richards. Gehört es zum Begriff des Abſoluten, verſchiedene Momente in ſich zu haben, ſo kann dieß nur darum ſo ſeyn, weil es ohne dieſen concreten Inhalt kein Lebendiges, Concretes, ſich ſelbſt Bewegendes wäre. Wie es ein Abſolutes gibt, muß es alſo auch einen immanenten Proceß geben, durch welchen das Abſolute ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Auch dieß hat nun zwar Richard keineswegs ganz verkannt, aber er hat dieſem göttlichen Lebensproceß eine zu beſchränkte Bedeutung gegeben, indem er ihn nur auf die göttliche Liebe bezog. Nicht weil Gott die abſolute Liebe iſt, ſondern weil er das abſolute Leben iſt, muß Gott als der Dreieinige durch die drei Perſonen, oder die drei Momente, durch welche der Begriff des Abſoluten ſich in ſich ſelbſt vollendet, ſich mit ſich ſelbſt vermitteln. Darum ſteht der Satz, daß Gott die abſolute Liebe iſt, und als die abſolute Liebe auch der Dreieinige, in der Entwicklung Richards ſehr unver-

und es kann daher auch der göttliche Selbſtvermitt-
ceß ſelbſt nicht recht klar werden. So wahr und
on ihm erkannt iſt, daß jede der drei Formen des
eine Totalität für ſich iſt, ſo vermißt man doch ein
Eingehen in die Frage, wie ſich dieſe Momente zu
verhalten, oder wie das Abſolute, wenn doch jedes
omente eine Totalität iſt, nur in der Einheit aller
omente das Abſolute iſt, durch den Unterſchied ſeiner
e ſich erſt hindurchbewegen muß, um in ihrer Ein-
ſelbſt zu begreifen und zur Identität mit ſich ſelbſt
nzuſchließen [21])? Die ächten Elemente einer ſpecu-

---

erkenswerth iſt, wie Richard VI, 10. den heiligen Geiſt
der ſubjectiven Seite auffaßt: *Spiritus iste spiritualis
c veraciter sanctus est, tunc veraciter sanctus dici
est, quando pietate impellitur, et secundum veri-
m movetur. Sine hoc spiritu nullus spirituum est
ctus, neque spiritus humanus, neque spiritus ange-
s. — Hic sane spiritus, quando spirat, de multorum
dibus facit in multis cor unum et animam unam.
hujus itaque spiritus similitudinem, qui procedit et
rat de multorum cordibus, dictus est spiritus sanctus
, qui in trinitate personarum procedit ex duobus.
is enim dubitet, quod in patre et filio sit idem pie-
is affectus et amor veraciter idem et unus?* Warum
nun aber gleichwohl der Geiſt in den Gläubigen nicht einer
derſelbe mit dem Geiſt als der dritten Perſon der Trini-
ſeyn, und demnach auch dieſe ſubjective Seite des Geiſtes
ein weſentliches Moment des Trinitätsverhältniſſes ange-
n werden? Dieſe ſubjective Seite des h. Geiſtes hebt
h Petrus Lombardus hervor Sent. I. Dist. 17. B: *Spiritus
ctus amor est patris et filii, quo se invicem amant
nos. His autem addendum est, quod ipse idem spi-
us sanctus est amor, sive caritas, qua nos diligimus
um et proximum, quae caritas cum ita est in nobis,
nos faciat diligere Deum et proximum, tunc spiritus*

lativen Trinitätslehre ſind unſtreitig bei Richard ſo gut, ja ſogar in reinerer Geſtalt, als bei irgend einem andern Scholaſtiker vorhanden, aber es fehlt die lebendige Bewegung des Begriffs. Zwiſchen den abſtracten Kategorien, die die weſentlichen Formen des Ewigen ſind, und der concreten Beſtimmung der Liebe fehlt die lebendige Mitte, in welcher Gott, als der Ewige, auch der abſolute Geiſt iſt. In dieſer Hinſicht mag Richard gegen Anſelm nachſtehen, aber wenn auch Anſelm in ſeiner Betrachtung der Trinitätslehre von der Idee Gottes als des Geiſtes, des denkenden Subjects, ausging, ſo hat er dagegen die Momente der Trinitäts-Idee ſelbſt nicht mit derſelben ſpeculativen Schärfe entwickelt wie Richard.

Wie Richard von St. Victor ſich durch eine ächt ſpeculative Behandlung der Trinitätslehre auszeichnet, ſo hat dagegen Petrus Lombardus das eigene Verdienſt, daß er den ganzen vorhandenen Lehrſtoff in der Reihe der verſchiedenen Momente, in die er ihn zertheilte, zuſammenſtellte und in einer gewißen ſyſtematiſchen Ordnung verband [22]). Der materielle Inhalt iſt beinahe ganz aus den Schriften des

---

sanctus dicitur mitti vel dari nobis, et qui diligit ipsam dilectionem, qua diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est spiritus sanctus. — *Quod autem*, ſagt Petrus Lombardus ſelbſt, *non idem sit caritas, qua diligimus Deum et proximum, a plerisque negatur. Dicunt enim, si spiritus sanctus caritas est patris et filii et nostra, eadem ergo caritas est, qua Deus diligit nos et qua nos diligimus eum.* An dieſer Identität nahm man alſo Anſtoß. Deswegen kam auch die Behauptung des Petrus Lombardus in die Reihe der Säze, von welchen man ſagte: *hic magister communiter non tenetur.*

22) Das ganze erſte Buch der Sentenzen handelt beinahe durchaus von der Trinitätslehre von Dist. 2 — 34.

ustinus genommen, und eine eigene Lösung dogmatischer
gen wird nur da versucht, wo in den Behauptungen an-
hener Kirchenlehrer sich ein auffallender Widerspruch her-
stellte. An Fällen dieser Art konnte es der Natur der
che nach nicht fehlen. Mit Augustinus hob Petrus Lom-
bus besonders hervor [23]), daß die göttliche Natur in kei-
der drei Personen größer sey, als in den andern, jede
drei Personen dieselbe absolute Fülle der Gottheit in sich
e, daß ebendeswegen, weil jede der drei Personen die ab-
te Totalität des göttlichen Wesens ist, keine ein Theil
tes sey, wie sich ja überhaupt in der absoluten Ein-
heit Gottes keine Trennung und Verschiedenheit der Theile
ken lasse, und daß ebensowenig das Wesen Gottes als
Gattung und die Personen als die Arten angesehen wer-
können. Gleichwohl aber schien Johannes von Damascus
Kategorien des Allgemeinen und Besondern auf den Unter-
ch der Substanz und der Personen auf eine mit den sonst
enden, insbesondere durch Augustinus festgesezten Bestim-
ngen nicht ganz zusammenstimmende Weise angewandt zu
en. Diesen Widerspruch konnte Petrus Lombardus nicht
elöst lassen. Er meint, Johannes von Damascus habe
in einem dem philosophischen Sprachgebrauch analogen
ne die Substanz das Allgemeine und die Personen das
ticuläre genannt. Wie das Allgemeine als das Gemein-
: von Mehreren prädicirt werde, so verstehe er das All-
eine des göttlichen Wesens nur davon, daß es von allen
sonen zugleich und von den Einzelnen besonders gesagt
de, das Besondere aber sey jede einzelne Person, weil es
er von andern gemeinschaftlich, noch von einer der übri-
besonders prädicirt werde. Petrus Lombardus dringt
r auf die Einheit, daß er selbst von einer numerischen
schiedenheit der Personen mit Johannes von Damascus

) A. a. O. Dist. 19. D.

zu reden für bedenklich hält. Schicklicher ſage man, die drei Perſonen ſeyen nicht der Zahl nach, ſondern nur in Anſehung der Proprietäten verſchieden [24]). Weil in der Trinität eine vollkommen ſich ſelbſt gleiche Einheit ſey, könne man auch nicht ſagen, daß zwei Perſonen mehr ſeyen als Eine, Vater und Sohn zuſammen mehr als der heilige Geiſt. Gottheit und Realität ſey in der Trinität eines und daſſelbe. Vater und Sohn zuſammen haben keine größere Realität, als der Vater oder der Sohn allein, wo alſo kein Unterſchied der Realität ſey, könne auch kein Unterſchied der Größe ſeyn. Der Begriff der Perſon wird auch von Petrus Lombardus ganz auf den Begriff der Proprietät zurückgeführt [25]). Eine andere ſchwierige Frage entſteht für den Magiſter der Sentenzen aus der auguſtiniſchen Behauptung, daß der Vater den Sohn und der Sohn den Vater mit der Liebe liebe, welche der heilige Geiſt, als die Liebe, iſt, der heilige Geiſt alſo als das Princip der Liebe des Vaters und des Sohnes anzuſehen ſey. Wie ſtimmt dieß mit dem anerkannten Satze zuſammen, daß der Vater weiſe nicht wegen der Weisheit heißt, die er erzeugte, weil ja ſonſt das Princip der Weisheit des Vaters der Sohn wäre? Muß man alſo, um den Vater

24) Gleichwohl wird auf die *quaestio difficilis: cur non dicuntur hi tres una persona, sicut una essentia et unus Deus!* Dist. 23. C, nur die nichtsſagende auguſtiniſche Antwort gegeben, man müſſe doch für die Dreiheit auch einen Ausdruck haben, nur deswegen alſo ſpreche man blos von drei Perſonen.

25) Dist. 25. K: *Alius est in persona vel personaliter pater, id est, proprietate sua pater alius est, quam filius, et filius proprietate sua alius, quam pater. Paternae enim proprietate distinguitur hypostasis patris ab hypostasi filii et hypostasis filii filiali proprietate discernitur a patre et spiritus sanctus ab utroque processibili proprietate distinguitur.* Vgl. Dist. 27. D: *per proprietates personae determinantur.*

rn er weiſe iſt, nicht durch den Sohn bedingt ſeyn zu
n, behaupten, daß in Gott Weiſeſeyn, oder Wiſſen, ſoviel
als Seyn, ſo muß daſſelbe auch von der Liebe gelten,
man kann daher, wenn Gott das Princip der Liebe in
ſelbſt hat, nicht ſagen, daß das Princip der Liebe des
ters und des Sohns der heilige Geiſt iſt. Es iſt wieder
Colliſion, welche ſehr natürlich aus den beiden einander
rſtreitenden Säzen entſteht, daß jede der drei Perſonen
Totalität des göttlichen Weſens iſt, und doch jede Perſon
ch ihren beſtimmten Begriff von den beiden andern ver-
den ſeyn ſoll. Der Magiſter der Sentenzen wagt es
n, in der Anerkennung der Schwäche ſeiner Intelligenz
d ſeiner Abhängigkeit von der Auctorität der ältern Kir-
lehrer, eine eigne Löſung des ſchwierigen Problems zu
chen, und in der That iſt auch, was er hierüber ſagt,
r ohne alle Bedeutung, daß die Sache dadurch auf keine
ſe klarer wird [26]). Ueber ſolche und andere Fragen weiß
der Magiſter der Sentenzen zulezt immer wieder mit

---

[26]) Dist. 32. J: *Ego hanc quaestionem non absolvens, sed errorem excludens profiteor, non esse dictum, patrem diligere filium, vel filium patrem, ea dilectione, quae ab utroque procedit, quae non est aliquis eorum, sed tantum spiritus sanctus, tanquam ea dilectione pater sit vel filius, sed sic ea pater diligit filium et filius patrem, ut etiam pater per se ea, quae ipse est, dilectione diligat, sic et filius, non autem sic, ut pater per se non diligat et filius, sed per eam tantum.* Dieß iſt immer wieder derſelbe Cirkel, in welchem ſich die Trinitätslehre herumdreht, daß jede der drei Perſonen, was ſie als göttliche Perſon iſt, nur für ſich ſelbſt iſt, und doch zugleich wieder nicht durch ſich ſelbſt. Mit Recht ſezt der Magiſter nach der gegebenen Löſung hinzu: *eam tamen quaestionem doctorum diligentiae plenius dijudicandam atque absolvendam relinquimus, ad hoc minus sufficientes.*

dem Gedanken zu beruhigen, daß das abſolute Weſen Gottes ſchlechthin unbegreiflich ſey, und der Menſch ſich hüten müſſe, in das unerforſchliche Geheimniß zu tief eindringen zu wollen [27]).

So ängſtlich ſich Petrus Lombardus überall nur an die gegebenen Auctoritäten zu halten ſuchte, und ſo ſehr er, ohne einen eigenen freieren Gedanken wagen zu wollen, nur dieß als ſeine Aufgabe betrachtete, alles Differente vollends auszugleichen, und auf ſeinen adäquaten orthodoxen Ausdruck zu bringen, ſo blieb doch ſeine Orthodoxie ſelbſt nicht unangefochten. Er hatte bei der Unterſuchung der Frage, ob der Vater die göttliche **essentia** erzeugt, oder die göttliche **essentia** den Sohn erzeugt, oder die **essentia** die **essentia** erzeugt, oder ob ſie gar nicht zeugt, und die göttliche **essentia** nicht gezeugt iſt, den katholiſchen Kirchenlehrern gemäß dieſe Frage verneinen zu müſſen geglaubt, und dabei bemerkt, daß er unter dem Namen der **essentia** die göttliche Natur verſtehe, ſofern ſie in den drei Perſonen gemeinſchaftlich iſt und ganz in jeder einzelnen. Deswegen könne man nicht ſagen, daß der Vater die göttliche **essentia** erzeugt, weil ſonſt die göttliche **essentia** nur relativ genommen würde, nur in Beziehung auf den Vater, und als etwas blos Relatives nicht die **essentia** wäre. Da Gott, der Vater, die göttliche **essentia** iſt, ſo wäre er, als Erzeuger derſelben, der Erzeuger deſſen, was er ſelbſt iſt, und dieſelbe Sache hätte ſich ſo ſelbſt erzeugt. Ebenſowenig kann man ſagen, daß die göttliche **es-**

27) So auch bei der Frage Dist. 33. H: *cum hae proprietates non possunt esse in personis, quin eas determinent, quomodo in divina essentia esse possint, ita ut non eas determinent? — Intellige incomprehensibilia esse — nullatenus licere, majestatem perscrutari, jus ponere potestati, modum circumscribere infinito.*

28) Sent. I. Dist. 5. J.

entia den Sohn erzeugt, weil, da der Sohn die göttliche essentia ist, so der Sohn das wäre, wovon er erzeugt wird, und es würde auch so dieselbe Sache sich selbst erzeugen. In diesem Sinne also muß man sagen, daß die göttliche essentia die essentia nicht erzeugt. Da die göttliche essentia die Eine absolute Substanz ist [29]), so würde, wenn die göttliche essentia die essentia erzeugte, dieselbe Sache sich selbst erzeugt haben, was nicht möglich ist. An diesem Lehrsaz des Petrus Lombardus nahm der Abt Joachim von Flora, welcher überhaupt ein sehr leidenschaftlicher Gegner der scholastischen Theologen seiner Zeit gewesen zu seyn scheint, großen Anstoß, indem er denselben so mißverstund, wie wenn dadurch an die Stelle der Trinität eine Quaternität gesezt werden sollte. Petrus Lombardus schien ihm die substanzielle Einheit der Personen durch den Ausdruck, mit welchem er sie bezeichnet hatte, von den Personen zu trennen, und als etwas von ihnen Verschiedenes zu betrachten. Auf diese Meinung kam er aber nur dadurch, daß er selbst die Einheit auf eine Weise in die Dreiheit der Personen sezte, durch die sie zu einer blos ideellen, vorgestellten wurde. Die Vergleichungen wenigstens, welcher er sich bediente, wenn er die Einheit des Trinitätsverhältnisses mit der Einheit des Gattungsbegriffs zusammenstellte, schienen zu dieser Voraussezung zu berechtigen, die Streitfrage selbst aber, in welcher nur der alte nie auszugleichende Widerstreit der Einheit und der Dreiheit wieder hervortrat, welcher von der orthodoxen Trinitätslehre nicht entfernt werden kann, und immer wieder zum Vorschein kommen muß, so oft das in der innern Haltungslosigkeit des Begriffs unstet hin und her schwebende Uebergewicht des einen oder andern Moments entschiedener auf die eine oder die andere Seite fällt, erhielt nur dadurch eine gewiße Wichtigkeit, daß die lateranensische Synode im Jahr

29) *Cum una et summa quaedam res sit divina essentia.*

1215 ſich veranlaßt ſah, in einem ihrer Kanones den Petrus Lombardus wider die gegen ihn erhobene Anklage in Schutz zu nehmen, und dagegen über die Behauptung des Abts Joachim ſelbſt das Verdammungsurtheil auszuſprechen [30]).

---

30) Im zweiten Kanon der genannten Synode wird geſagt: *Damnamus et reprobamus libellum, sive tractatum, quem abbas Joachim edidit contra magistrum Petrum Lombardum de unitate seu essentia trinitatis, appellans ipsum haereticum et insanum, pro eo, quod in suis dixit sententiis, quoniam quaedam summa res est pater et filius et spiritus sanctus, et ita non est generans, neque genita neque procedens. Unde asserit, quod ille non tam trinitatem quam quaternitatem adstruebat in Deo, videlicet tres personas et illam communem essentiam quasi quartam, manifeste protestans, quod nulla res est, quae sit pater et filius et spiritus sanctus, nec est essentia, nec substantia, nec natura, quamvis concedat, quod pater et filius et spiritus sanctus sunt una essentia, una substantia, unaque natura. Verum unitatem hujusmodi non veram et propriam, sed quasi collectivam et similitudinariam esse fatetur, quemadmodum dicuntur multi homines unus populus et multi fideles una ecclesia juxta illud: Multitudinis credentium erat cor unum et anima una.* Et: *qui adhaeret Deo, unus spiritus est cum illo. Item qui plantat et qui rigat, unum sunt.* Et: *Omnes unum corpus sumus in Christo. Rursus in libro regum: Populus meus et populus tuus unum sunt. Ad hanc autem sententiam adstruendam illud potissimum verbum induxit, quod Christus de fidelibus inquit in evangelio: Volo pater, ut sint unum in nobis sicut et nos unum sumus, ut sint consummati in unum. Non enim, ut ait, fideles Christi sunt unum, id est, una quaedam res, quae communis sit omnibus, sed hic modo sunt unum, id est, una ecclesia propter unionem indissolubilis caritatis. Etc.* Dieſem Verdammungsurtheil zufolge

Nicht ebenſo günſtig wurde eine andere gegen die Ortho-

ſollte man glauben, der Abt Joachim ſey in einer eigenen Schrift ausdrücklich als Gegner und Ankläger des Petrus Lombardus aufgetreten. Dagegen hat Engelhardt (Kirchengeſch. Abhandlungen. Erl. 1832. S. 263. Zur Geſchichte der Dreieinigkeitslehre im zwölften Jahrhundert) wahrſcheinlich gemacht, daß die genannte Synode nicht eine eigene Abhandlung Joachims gegen den Lombarden, ſondern das erſte Buch des Pſalterium, in welchem Joachim ausführlich von der Dreieinigkeit handelt, im Auge gehabt hat, da wir keine Schrift Joachims unter dieſem Titel kennen, und die Vergleichung des Inhalts jenes Buchs mit den Säzen, welche in dem erwähnten Kanon als Irrthümer Joachims aufgeführt werden, ſehr zweifelhaft machen müſſe, ob Joachim überhaupt eine ſolche Schrift geſchrieben habe. In dem genannten Buche des Pſalterium finden ſich folgende Säze (Engelh. a. a. O. S. 271 f.): Man muß ſich die drei Perſonen nicht ſo als drei denken, wie etwa Oelbaum, Myrthe und Palme drei ſind, oder wie drei Zweige aus einer Wurzel, *ut substantiam radicem et tres ramos hypostases arbitreris, juxta aliquarum perfidiam, quod est inducere quaternitatem.* Ein zuläſſigeres Bild ſey die Sonne mit Licht und Wärme. — Ganz im Vater iſt der Sohn, und im Sohn der Vater, ganz in beiden der heilige Geiſt, und in ihm Vater und Sohn, weil ſie Eins ſind. Deshalb wird auch der wahrhaft dreieinige Gott ſchlechthin Einer genannt, weil alle drei wahrhaft ſo drei Perſonen ſind, daß eine in den andern iſt, und keine je von den andern geſchieden werden kann. *Item quod his nequius est, nescio quae tria praeter substantiam nova adinventio assignare praesumsit, ut in altero unitas in altero trinitas demonstretur*, wie wenn man den leuchtenden Sonnenkörper, das Licht und die Wärme deſſelben Eine Sonne nennt, aber noch ein Viertes als Sonne bezeichnet. *Quid enim vidisti in sole, nisi illa tria? aut quid tibi aliud ostendere possumus, dicentes ea esse unum solem, aut unam substantiam, nisi hoc tantum, quod esse illa tria ostendimus indivisa? — Si sic aestimasti simplicem divinam substantiam, ut seorsum a personis*

dorie des Magiſters der Sentenzen zur Sprache gebrachte

cogitaveris illam, Sabellium sub Arrio palliasti. Si seorsum ab substantia tres personas, Arrium sub Sabellio palliatione excusas. Non hoc sancta animalia (die vier Thiere in der Offenbarung) *clamant, non hoc cecinit David in decachordo psalterio, non utique seraphim, quae vidit Esaias, sed sensus animalis sibi ista componit.* Schon hier iſt zu ſehen, wie ſich Joachim die Einheit nur als eine Beſtimmung der drei Perſonen denkt, gleichſam nur als ein Accidens der ſubſtanziellen Dreiheit der Perſonen. Noch deutlicher erhellt es aus Folgendem (a. a. O. S. 275.): *Multum interest inter assignationem trinitatis et assignationem unitatis, et non eodem pondere rationis demonstratur utrumque. Non enim invenio aliquod quartum, quod possim ostendere sciscitanti, quomodo ostendimus illa tria, et ideo necesse habemus, reducere mentis oculos ad tres ipsas personas, in quibus assignavimus trinitatem, et dicere, tria ipsa esse unum, esse unam substantiam, unum Deum, quomodo ut non rem similem sed dissimilem dicam, tribus Juda et tribus Benjamin et tribus Levi, quae remanserunt filiis David et templo Domini, unus simul populus dictae sunt. Neque enim cum dico, unus populus, quartum aliquid assigno, sed dico, quod unitas est in tribus illis, eo quod non sint scissae vel divisae a domo David, quomodo reliquae decem tribus.* — Wie die drei Ecken am Pſalter die drei Perſonen bezeichnen, ſo das Runde, das ſich unten an demſelben befindet, die Einheit derſelben. *Igitur etsi tria cornua trinitatem praedicant, et circulus* (das Runde am Pſalter) *unitatem, non ideo tamen sicut tria cornua tres personas ita orbiculus ille quartum aliquid designat, quasi divina essentia quartum aliquid sit, sed innuit tantum trium personarum unitatem, et tantam unitatem, quanta in nulla re simili inveniri queat. — Si de creatura dicitur aliquid, quod sit bonum et felix, necesse est ut dicatur verius de eo, qui sine quantitate bonus et felix est, habens essentialiter in se ipso, quod communicet*

rage entſchieden. In der Lehre von der Menſchwerdung ottes [31]) drang ſich ihm auch die nach ſeiner Anſicht ſehr wierige Frage auf, ob durch die Säze: Gott iſt Menſch worden, der Sohn Gottes iſt des Menſchen Sohn geworn, Gott iſt Menſch, und der Menſch iſt Gott, geſagt werde, ott ſey etwas geworden, oder ſey etwas, oder ein Etwas Gott, und ob es ſich ſchicke, zu ſagen, der Menſch iſt ott geworden, und des Menſchen Sohn iſt der Sohn Got- geworden und umgekehrt. Darüber werden drei verſiedene Meinungen angeführt. Nach der erſten wird geſagt, ott iſt Menſch geworden, und der Menſch iſt Gott geworn, weil Gott anfing eine vernünftige Subſtanz zu ſeyn, er vorher nicht war, und dieſe Subſtanz anfing, Gott

exterius electis suis, sive per imaginem et similitudinem sive per gratiam. Quocirca quia ipse in unitate trinus est, quaesivit semper et quaeret, quomodo plures homines et diversi populi convenirent in unum, sciens, quod nulla possit esse felicitas, ubi scissio et diversitas est: omne enim regnum in se ipso divisum desolabitur. Inde est, quod orat filius pro electis suis, ut sint unum ad suae et patris sui similitudinem unitatis (Joh. 17, 11. 20. 21. 22.). *Certe audivimus ex verbo veritatis, quomodo nos velit filius esse unum ad imaginem et similitudinem illius veritatis, qua ipse et pater unum sunt.* Darauf alſo bezieht ſich der von der Synode behauptete Ausdruck, die *unitas* ſey eine bloße *similitudinaria*. Die Controverſe ſelbſt hat durchaus kein dogmatiſches Moment, da Joachim offenbar nur durch die mißverſtandene Stelle des Lombardus zu dieſen Aeuſſerungen veranlaßt wurde, die allerdings das Urtheil Petau's, daß die *impietas et insciția Joachimi ad Philoponi et Tritheitarum descivit insaniam* (Engelhardt a. a. O. S. 288.) rechtfertigen, ſobald ſie aber in dieſer Strenge genommen werden, mit ſeinen übrigen, ſonſt ganz orthodox lautenden, Erklärungen über die Trinitätslehre nicht harmoniren.

1) Sent. III. dist. 6 u. 7.

zu ſeyn durch Gnade, nicht durch Natur oder Verdienſt. Gegen dieſe Meinung wird eingewendet, daß jenen Sätzen zufolge Gott etwas iſt, das er nicht immer war. Nach der zweiten Meinung würde Gott in dem Sinne Menſch geworden ſeyn, daß die vor der Menſchwerdung einfache Perſon durch die Menſchwerdung eine zuſammengeſezte wurde, zuſammengeſezt aus der Gottheit und Menſchheit. Es iſt keine andere Perſon als zuvor, ſondern es iſt nur die Perſon Gottes, die zuvor ſchon war, durch die Menſchwerdung auch die Perſon eines Menſchen geworden, nicht ſo daß zwei Perſonen ſind, ſondern die Perſon Gottes und des Menſchen iſt eine und dieſelbe; die zuvor einfache und in Einer Natur exiſtirende Perſon, ſubſiſtirt in und aus zwei Naturen, und die Perſon, die nur Gott war, iſt auch ein wahrer Menſch geworden, der nicht blos aus Seele und Fleiſch, ſondern auch aus der Gottheit ſubſiſtirt, und doch kann man nicht ſagen, daß dieſe Perſon erſt Perſon geworden iſt, obgleich geſagt wird, daß ſie die Perſon eines Menſchen geworden iſt. So iſt jene Perſon etwas geworden, was aus Seele und Fleiſch beſteht, aber ſie iſt nicht Perſon, Subſtanz oder Natur geworden, und ſoweit ſie die ſo ſubſiſtirende Perſon iſt, iſt ſie zuſammengeſezt, ſoweit ſie aber das Wort iſt, iſt ſie einfach. Sagt man, der Sohn Gottes iſt etwas anderes und des Menſchen Sohn etwas anderes, ſo iſt das nur ſo zu verſtehen: als Sohn Gottes hat er eine andere Subſtanz oder Natur und eine andere als des Menſchen Sohn, der Sohn Gottes und des Menſchen ſelbſt aber iſt nicht dieſes Verſchiedene, das die zwei verſchiedenen Naturen ſind. Nach der dritten Meinung läugnet man nicht nur die Zuſammenſezung der Perſon aus den Naturen, ſondern gibt auch nicht zu, daß ein Menſch oder eine Subſtanz aus Seele und Fleiſch zuſammengeſezt worden iſt. Seele und Fleiſch ſind mit der Perſon oder Natur des Worts nicht ſo Eins geworden, daß aus dieſen zwei oder jenen drei eine Natur oder

erſon geworden iſt, ſondern das Wort Gottes iſt mit jenen
ei nur wie mit einem Gewand bekleidet worden, um den
ugen der Sterblichen auf paſſende Weiſe zu erſcheinen. Es
t wahrer Menſch geworden, weil es die Wahrheit des Flei-
hes und der Seele annahm. Dieſe zwei hat es zur Einheit
iner Perſon angenommen, nicht weil dieſe zwei oder etwas
us ihnen Zuſammengeſeztes Eine Perſon mit dem Wort oder
s Wort iſt, ſondern weil durch das Hinzukommen jener
ei zu dem Wort die Zahl der Perſonen nicht vermehrt
orden iſt, ſo daß die Trinität zur Quaternität geworden
äre, und weil die Perſon des Worts, die zuvor ohne
ewand war, durch die Annahme des Gewands nicht ver-
ndert worden iſt. Man ſagt, Gott ſey **secundum habitum**
enſch geworden. Wegen dieſer Annahme eines Menſchen
iſt Gott Menſch und der Menſch Gott. Wäre aber Gott
eſentlich Menſch oder der Menſch Gott, ſo wäre ja Gott,
enn er einen weiblichen Menſchen angenommen hätte (was
ı ſich möglich iſt) weſentlich Weib [22]).

22) Als Auctorität für dieſe dritte Meinung führt Petrus Lombardus Stellen aus Auguſtinus an. In einer Erörterung der Stelle Phil. 2, 8. in dem Liber quaestionum qu. 73. unterſucht Auguſtinus, in welchem verſchiedenen Sinne man von einem *habitus* ſpreche. Das Wort komme von *habere*. *Habitus ergo in ea re dicitur, quae nobis ut habeatur, vel accidit, vel accedit.* Der Unterſchied ſey, daß *quaedam eorum, quae accidunt, vel accedunt, ut habitum faciant, non mutantur, sed ipsa nos mutant in se integra et inconcussa manentia, — quaedam vero — ut mutent et mutentur. — Tertium genus est, cum ea, quae accidunt vel accedunt, nec mutant ea, quibus accidunt, nec ab eis ipsa mutantur. — Quartum genus est, cum ea, quae accidunt vel accedunt, mutantur non a sua natura, sed aliam speciem et formam accipiunt, ut est vestis quae dejecta atque deposita non habet eam formam, quam sumit induta. Induta enim membris accipit formam, quam*

Erwägt man das Verhältniß dieſer drei verſchiedenen Meinungen zu einander, ſo läßt ſich nicht verkennen, daß es ſich bei ihnen um dieſelbe Differenz handelt, welche ſeit alter Zeit der Hauptgegenſtand des Streits über die Lehre von der Perſon Chriſti war, obgleich Petrus Lombardus keine derſelben als eine häretiſche bezeichnet, ſondern ſie als drei zwar verſchiedene aber innerhalb der kirchlichen Lehre mögliche Formen betrachtet. Die erſte iſt diejenige, welche die Menſchwerdung zu einer weſentlichen Beſtimmung des göttlichen Weſens ſelbſt macht: Gott und Menſch ſind ſo unzertrennlich Eins geworden, daß das Menſch-Seyn ebenſo ein Moment des Gott-Seyns iſt, wie umgekehrt das Gott-Seyn ein Moment des Menſch-Seyns, und da nun die Menſchwerdung nur als ein zeitlich geſchehener Act genommen wird, ſo ſcheint ſie ebendeswegen auch nur als eine Veränderung angeſehen werden zu können, durch welche zwar nicht, wie die Gegner der alexandriniſchen und apollinariſtiſchen Lehrweiſe derſelben zum Vorwurf machten, das abſolute Weſen Gottes ſelbſt in die menſchliche Natur verwandelt, aber doch Gott weſentlich ein anderer geworden iſt, als er zuvor war. Es iſt alſo diejenige Anſicht, welche, um die Realität der Menſchwerdung in einem ſoviel möglich objecti-

---

non habebat exuta, quod genus congruit huic comparationi. — Non ergo oportet intelligi mutatum esse verbum susceptione hominis, sicut nec membra veste induta mutantur, quamvis illa susceptio ineffabiliter susceptum suscipienti copularet. His verbis, ſagt Petrus, *aperte innuere videtur Augustinus, Deum dici factum hominem secundum habitum.* In einer andern Stelle De trin. V, 21. ſagt Auguſtinus: *Si quaeritur incarnatio quomodo facta sit, ipsum verbum Dei dico carnem factum, id est, hominem factum, non tamen in hoc, quod factum est, conversum atque mutatum, sed carne, ut carnalibus congruenter appareret, indutum.*

:m Sinne zu behaupten, alles Gewicht darauf legt, daß
ott und Menſch in der Perſon Chriſti in einem immanen-
u Verhältniß zu einander ſtehen, dadurch aber auch das
)ſolute Weſen Gottes einer in der Zeit geſchehenen Verän-
rung zu unterwerfen ſcheint [33]). Wie die erſte Anſicht die
inheit des Göttlichen und Menſchlichen am meiſten hervor-
:bt, ſo ſezt dagegen die zweite das Hauptmoment in den
egriff der Zuſammenſezung. Daß Chriſtus keine einfache,
ndern eine zuſammengeſezte Perſon iſt, nicht blos aus einer
ttlichen und menſchlichen Natur, ſondern auch aus einem
enſchlichen Leib und einer vernünftigen Seele, alſo aus
ei weſentlich verſchiedenen Subſtanzen beſteht, wird von
r beſonders geltend gemacht. Die Realität der menſchli-
:n Natur wird von dieſer zweiten Anſicht weit entſchiede-
r ausgeſprochen als von der erſten, und die Frage kann
her nur ſeyn, ob ſie hierin nicht zu weit geht, weswegen
s Hauptbedenken bei dieſer Anſicht darin gefunden wird,
ß ſie eine mit der Einheit ſtreitende Verſchiedenheit der
)eile behauptet [34]). Wenn nun von dieſen beiden Meinun-
n, in welchen ſich im Allgemeinen der ältere Gegenſaz der
:xandriniſchen und antiocheniſchen Lehre wiederholt, noch
:e dritte unterſchieden wird, ſo kann dieſe nur eine ver-

---

3) Thomas von Aquino Summa P. III. qu. 2. art. 6. hält die erſte Meinung des Magiſter, wie die dritte, für neſtorianiſch, weil ſie zwei *suppositа* in Chriſtus annehme. Richtiger ſagt Duns Scotus Sent. Lib III. dist. 6. qu. 3.: *prima non tenetur communiter, quia assumens non est illud, quod assumitur.*

4) *Dicunt*, ſagt Petrus Dist. 7. J., *illam personam non ita constare ex Deo et homine, quasi totum ex partibus. Ita enim partes alicujus totius conveniunt, ut ex illis, quod non erat, constituatur. Non autem sic humana et divina natura in Christo uniuntur. Inexplicabilis enim est istius rationis, quae non est partium, ratio.*

mittelnde ſeyn. Sie ſtimmt der zweiten Meinung gegen die erſte darin bei, daß die Menſchwerdung auf keine Weiſe als eine Veränderung des göttlichen Weſens ſelbſt angeſehen werden kann, und will dagegen mit der erſten Meinung im Gegenſaz gegen die zweite an die Stelle der Subſtanzialität der menſchlichen Natur ein bloßes Accidens ſezen [35]). In der einen Hinſicht wie in der andern kann geſagt werden, Gott ſey durch die Menſchwerdung nichts Reales geworden, er iſt geblieben, was er an ſich iſt, und das Menſchliche, das er annahm, iſt nichts Subſtanzielles, ſondern nur eine erſcheinende Form. Es hat ſo wenig eine eigene ſelbſtſtändige Realität, daß es nur als ein verſchwindendes Moment des Göttlichen genommen werden kann [36]).

Petrus Lombardus hatte ſich zwar nicht für die dritte

35) Dist. 6. F: *Non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem sive etiam aliquam substantiam ibi ex anima et carne compositam vel factam diffitentur.*

36) Nach Johannes von Cornwall in der nachher anzuführenden Schrift hätte Petrus Lomb. dieſe dritte Meinung von Abälard genommen. *Quod vero a magistro Petro Abaelardo hanc opinionem suam magister Petrus Lombardus accepit, eo magis suspicatus sum, quia librum illum* (Abälard's Theol. christ.) *frequenter prae manibus habebat, et forte minus diligenter singula perscrutans, ut qui ex usu magis quam ex arte disputandi peritiam haberet, falli poterat.* Abälard ſagt in der Theol. christ.: *Corpus ex anima, non ipsa ex corpore in quendam proficit statum, cum ipsa per se persistat immobilis. Multo minus igitur Deus homini unitus ob hoc aliud fieri dicendus est, cui nihil conferre creatura potest, unde ab omni mutabilitate Deum penitus immunem profitemur.* Allein Abälard läugnete nur das immanente Verhältniß Gottes und des Menſchen, die Realität der menſchlichen Natur ſelbſt aber wollte er nicht in Zweifel ziehen.

Meinung ausgesprochen, aber auch schon das Problematische, as er ihr ließ, und daß er sie, auf einen solchen Ausdruck ebracht, den übrigen Meinungen gleichstellen konnte, muß it Recht befremden [37]). Ist Gott durch die Menschwerung nicht etwas geworden, so scheint die Consequenz nicht bgeschnitten werden zu können, daß er als Mensch nichts ist, in wahrer wirklicher Mensch. Der schlechthin aufgestellte Saz schien der Verschiedenheit der Meinungen einen zu großen Spielraum zu gestatten und veranlaßte zu freie Erörterungen. Auf der Synode in Tours im J. 1163 wurde in Gegenwart des Papstes Alexander III. über denselben Saz lebaft gestritten, jedoch, wie es scheint, keine öffentliche Entheidung gegeben [38]). Als aber auf der lateranensischen

37) Er schließt seine Erörterung dieser Meinungen mit den Worten: *Satis diligenter juxta diversorum sententiam supra positam absque assertione et praejudicio tractavimus quaestionem. Verumtamen nolo in tanta re tamque ad cognoscendum difficili putare lectorem istam sibi nostram debere sufficere disputationem, sed legat et alia forte melius considerata atque tractata, et ea quae hic moveri possunt, vigilantiore atque intelligentiore, si potest, mente discutiat, hoc firmiter tenens, quod Deus hominem assumsit, homo in Deum transivit non naturae versibilitate, sed Dei dignatione, ut nec Deus mutaretur in humanam substantiam assumendo hominem, nec homo in divinam glorificatus in Deum, quia mutatio vel versibilitas naturae diminutionem et abolitionem substantiae facit.* Wozu also, wenn die Realität der menschlichen Natur nicht geläugnet werden soll, die Frage, ob Gott als Mensch ein *aliquid* sey?

38) Man vgl. hierüber das Eulogium magistri Johannis Cornubiensis ad Alexandrum Papam III. quod Christus sit aliquis homo (in dem Thes. novus anecd. von Edm. Martene und Urs. Durand T. V. 1657.). Es beginnt: *In Turonensi concilio, quod ductum convocatis plerisque omnibus tam*

Synode im J. 1179 auch dieſe Frage zur Sprache gebracht wurde, ſah ſich Alexander III. veranlaßt, in einem Schreiben an den Erzbiſchof Wilhelm von Sens, den demſelben ſchon früher mündlich ertheilten Auftrag aufs neue einzuſchärfen, auf die Abſchaffung des anſtößigen Lehrſazes ernſtlich bedacht zu ſeyn [39]). Da derſelbe noch immer viele Anhänger hatte [40]), ſo glaubte ihm Johannes von Cornwall (Cornubiensis) eine ausführliche Widerlegung entgegenſezen zu müſſen [41]). Er beruft ſich nicht blos auf Auctoritäten,

---

Anglicanae quam Gallicanae praelatis ecclesiae auctoritate vestra celebratum est et praesentia illustratum, dogma quorundam asserentium, quod Christus non est aliquis homo, et quod Christus secundum quod homo non est quid, disputando ventilari coepit. Utra vero pars disputantium in pugna verborum praevaluerit, nescio.

39) Manſi T. XXII. S. 239. — *Mandamus, quatenus quod tibi, cum praesens esses, praecepimus, suffraganeos tuos Parisios convoces, et una cum illis, et aliis viris religiosis et prudentibus praescriptam doctrinam (Petri quondam Parisiensis episcopi) studeas penitus abrogare, et a magistris scholaribus ibidem in theologia studentibus, Christum sicut perfectum Deum, sic et perfectum hominem ac verum hominem ex anima et corpore consistentem praecipias edoceri, universis firmiter et districte injungens, quod doctrinam illam de cetero nequaquam docere praesumant, sed ipsam penitus detestentur.*

40) *Infiniti scholares hoc calice debriati et in furorem versi usque in hodiernum diem — impium dogma velut catholicum praedicant*, ſagt Johannes a. a. O.

41) In dem zuvor genannten Eulogium. Um dieſelbe Zeit, um das J. 1180, ſchrieb der durch ſeine ungeſtümme Polemik gegen die neuen dialektiſchen Scholaſtiker bekannte Walther von St. Victor (man vgl. über ihn Schloſſer, Vincent von Beauvais. 1819. Th. 2. S. 59 f.) gegen Petrus Lombardus eine Schrift wegen derſelben Lehre, die er als die Häreſe der Ni-

ndern macht auch Vernunftgründe geltend, die beinahe urchaus so sonnenklar sind, daß man, wenn nicht etwas nderes den scholastischen Scharfsinn angezogen hätte, in der hat nicht begreifen könnte, wie der fragliche Saz für Viele einleuchtend seyn konnte. Um zu beweisen, daß Christus in **aliquis homo** ist, argumentirt Johannes auf folgende Weise: Wenn man sagt, alle Menschen haben gesündigt, lle Menschen sind Lügner, wird dabei immer Christus aus- enommen, wäre nun Christus nicht ein **aliquis homo**, so üßten jene Säze allgemein gelten. Ebenso falsch wäre, ß Christus der heiligste, der seligste Mensch ist, wenn er cht ein **aliquis homo** ist. Wenn, wer eine menschliche atur hat, ein Mensch ist und ein **aliquis**, der eine mensch- he Natur hat, ein **aliquis homo**, so muß auch Christus n **aliquis homo** seyn. Ferner: Wo die zwölf Apostel mit m Herrn waren, waren zwölf Menschen, aber nicht blos ölf, weil Christus dabei war, wenn also ausser den zwölf ch ein **aliquis homo** dabei war, und dieser Christus war, muß demnach Christus ein **aliquis homo** gewesen seyn [42]). it derselben unwiderleglichen logischen Consequenz beweist hannes weiter, daß Christus, **secundum quod homo, est iquid**, durch Argumente, wie z. B.: Christus hat, sofern Mensch ist, die Menschheit als substanzielle Qualität, also er als Mensch ein **aliquid**. — Christus ist seiner Mensch- it nach Mensch, aber Mensch seyn ist Etwas seyn. — hristus hat zwei Naturen von verschiedener Substanz, also

---

hilianisten bezeichnete, und gleichfalls von Peter Abälard ab- leitete. Daß Petrus Lombardus nicht entschiedener gegen diese Irrlehre sich ausgesprochen hatte, konnte er nicht genug rügen. Man vgl. was Boulay Hist. Univ. Paris. T. II. S. 404 f. aus dieser sonst nicht bekannten Schrift mittheilt.

42) A. a. O. S. 1673. Noch bündiger ist das Argument: *Christus fuit aliquis vir, ergo fuit aliquis homo.*

der Naturen ſtüzte, vollkommen Recht, auf der andern Seite kann man aber auch den Anhängern des in Frage ſtehenden Sazes nicht Unrecht geben, wenn ſie mit demſelben nichts anders ſagen wollten, als dieß, daß Chriſtus, wenn er ſchon als Gott Subject im wahren und vollen Sinne iſt, durch ſeine Menſchwerdung als perſönliches Subject nichts geworden ſeyn kann, was er nicht zuvor ſchon war, daß er somit als Menſch kein wahres, wirkliches Subject, ſondern nur ein aus Seele und Leib beſtehendes, ſelbſtloſes Weſen iſt. So anſtößig daher auch die Säze lauten mögen, Chriſtus ſey nur **secundum habitum** Menſch geworden, ſeine Menſchheit ſey nur ein **habitus**, ein **indumentum** u. ſ. w., ſo iſt gleichwohl hiemit nur ausgeſprochen, was der Sache nach unſtreitig ſtattfand, daß nach dem orthodoxen Begriff der Perſon Chriſti das Menſchliche an Chriſtus nur als ein Accidens, als ein verſchwindendes Moment der göttlichen Subſtanz der Perſon angeſehen werden kann, und es beſtätigt ſich ſo auch durch dieſe neue Häreſe des Nihilianismus, wie man den Lehrſaz des Magiſter nannte, nur die alte wunde Stelle des kirchlichen Lehrbegriffs wieder auf, welche trotz aller künſtlichen Heilmittel, die man anwandte, ſich nie zur Einheit eines geſunden Organismus zuſammenſchließen wollte. Welcher Ausweg zulezt allein übrig blieb, um ſich der aus ſolchen Controverſen entſtehenden Verlegenheit zu entziehen, hat Johannes aus Veranlaſſung einer Einwendung, welche er noch berückſichtigen zu müſſen glaubte, ſehr unumwunden erklärt. Die Gegner ſagten: Wenn Chriſtus ſubſtanziell ein Menſch iſt, ſo muß, wenn der Menſch aufhört, auch Chriſtus ſelbſt aufhören. Johannes beruft ſich auf die Zweiheit der Subſtanzen oder Naturen [44]), da aber die Gegner da-

44) A. a. O. S. 1678.: *Non sequitur. Solus enim Jesus est gigas geminae substantiae, geminaeque naturae, et ideo sicut antequam mundus fieret, et sine natura assumta*

geltend machten, daß, was von einer Substanz ge-
werde, nicht blos beziehungsweise, sondern schlechthin
müsse [45]), so schnitt Johannes alle weiteren lästigen
endungen dieser Art durch die einfache kategorische Er-
ung ab, daß überhaupt auf dem Gebiete des katholischen
ubens alle philosophischen Wahrheiten, alle Säze der
ik ihr Recht und ihre Bedeutung verlieren [46]).

---

extitit, ita etiam hodie sine ea existere posset, ac non tota trinitas destructa qualis creatura existeret. Similiter et in omnibus illis, quae et secundum quod homo substantialia sunt, destructis nihilominus existeret, aut non existentibus quibusdam creaturis Deus esse desineret.

45) A. a. O. S. 1679.: *Unde non videtur dicendum, quod aliquid sit substantiale Christo secundum humanam naturam, nisi simpliciter sit substantiale. Sed si simpliciter est substantiale, destructum destruit.*

46) A. a. O.: *Haec omnia philosophica: si virgo est, nunquam peperit — si Deus est, non est homo — et hujusmodi infinita, quae philosophis videbantur verissima, catholicis omnibus constat esse falsissima. Habeant ergo philosophorum documenta locum suum in his, quae secundum naturam se habent, non in his, quae contra naturam mirabiliter fiunt et facta sunt. — Existimo et dico, quotiens de Christo vel de qualibet persona in trinitate, sive de ipsa divina essentia, quotiens etiam de sacramentis et de articulis fidei disputatur, his quae logicorum propria omnia sunt, supersedendum, aut si aliquando, ne penitus absint, admittuntur, sicut perstrepere velint, statim eliminentur, tum quia regulariter majestatibus verba non competunt, quae naturale indumentum rationis non transcendunt, tum etiam quia plerique logicae professores molesti sunt interpretes verborum et aucupes syllogismorum. Aquae vero Syloes fluunt cum silentio, et in domo domini non est auditus malleus, neque securis audita.*

Selbſt der Magiſter der Sentenzen hatte auf d
Weiſe eine als höchſt bedenklich erſcheinende Irrlehre
anlaßt. Konnte er einen problematiſchen Lehrſaz aufſtel
welcher zur wirklichen Behauptung gemacht, die ganze
lität des chriſtlichen Glaubens in Frage ſtellte, ſo lage
ner ſolchen Irrlehre die häretiſchen Meinungen nicht zu
durch welche einige Zeit nachher Amalrich aus dem
Bena in der Diöceſe von Chartres, Lehrer zu Paris,
ſeinen Schülern, unter welchen beſonders David von Di
genannt wird, auch in Beziehung auf die Lehre von
Trinität und der Perſon Chriſti Aufſehen erregten [47]).
ſie hatten einen, urſprünglich nicht auſſerhalb der kirchl
Sphäre liegenden, Ausgangspunct, die Lehre des S
Erigena. Aus ihr war der die Grundanſicht Amal
ausſprechende Saz genommen, daß Gott das ſubſta
Seyn aller Creaturen ſey, an ſich Alles Eins und
Gott ſey. Mit Scotus Erigena behauptete er auch, daß
das Ende und Ziel von Allem ſey, wohin alles zurüc
um in unzertrennlicher Einheit in ihm zu ruhen [48]).

47) Vgl. Engelhardt, Kirchengeſchichtl. Abhandl. III. Amalri
Bena. S. 251 f. Hurter, Geſch. Papſt Innocens des
und ſeiner Zeitgenoſſen. Bd. 2. S. 236 f. Möhler, Neue
ſuchungen der Lehrgegenſäze zwiſchen den Kath. und
Mainz 1834. S. 438 f.

48) Vita Innocentii III. Papae ex Ms. Bernardi Guido
Muratori Script. rerum ital. III. 1. S. 481.: *Am
asseruit ideas, quae sunt in mente divina, et cr
creari, cum secundum beatum Augustinum nih
aeternum et incommutabile sit in mente divina.
etiam, quod Deus ideo dicitur finis omnium, qu
nia reversa sunt in ipsum, ut in Deo immuta
quiescant, et unum individuum atque incommuta
eo permanebunt, et sicut alterius naturae non est
ham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem,
xit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dixit*

er aber nicht nur den pantheiſtiſchen Character ſeiner
e offener und ſchroffer hervortreten, ſondern nahm auch
e in ſie auf, die nicht ſowohl mit dem Platonismus des
pagiten, als vielmehr der aus der alten Zeit in das
telalter herüberreichenden Gnoſis zuſammenhingen. Da-
gehört, was er über die Trinität lehrte, daß der Vater
Anfang an ohne den Sohn und den heiligen Geiſt ge-
t habe, bis zur Menſchwerdung des Sohns. Die alte
icht, welcher zufolge theils das Verhältniß des Vaters und
hns aus dem Geſichtspunct des Gegenſazes des A. und
. T. betrachtet, theils das Trinitätsverhältniß überhaupt
ein in beſtimmten Epochen und Perioden ſich entwickeln-
s gedacht wurde, kehrt in Amalrichs Trinitätslehre wieder,
chdem nicht lange zuvor der Abt Joachim dieſer Anſicht
rch ſeine Lehre vom ewigen Evangelium und von drei Zeit-
tern der Kirche eine neue für jene Zeit wichtige Bedeutung

Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium. (Vgl. Gerſon De concordia metaphys. cum logica.) Der Verfaſſer dieſer Vita führt noch andere Säze Erigena's als Lehre Amalrichs an, und ſezt hinzu: *qui omnes errores inveniuntur in libro, qui intitulatur Pision* (d. h. περὶ φύσεως), *qui in altos ponitur Parisius condemnatos et dicitur liber Amalrici.* Auch die Behauptung, die Offenbarung des in ihnen fleiſchgewordenen und alles ihnen offenbarenden Geiſtes ſey nichts anderes, als die Auferſtehung der Todten (Martene Thes. anecd. T. IV. S. 163.), iſt nur die Lehre Erigena's von der Rückkehr der Dinge in Gott, deren immanentes Bewußtſeyn das Weſen des Geiſtes iſt. Die leibliche Auferſtehung läugneten ſie, und ſagten ganz nach der Lehre Erigena's: *nihil esse paradisum, neque infernum, sed qui haberet cognitionem Dei in se, quam ipsi habebant, habere in se paradisum, qui vero mortale peccatum, habere infernum sicut dentem putridum in ore.* (Nach Cäſarius von Heiſterbach, der um das J. 1222. ſchrieb). S. Engelh. a. a. O. S. 255.

gegeben hatte. Die Herrſchaft des Vaters, welchen er als den Gerechten von dem Sohn, oder dem Herrn, als dem Guten nach gnoſtiſcher Weiſe unterſchieden zu haben ſcheint [49]), ließ er ſoweit ſich erſtrecken, als das moſaiſche Geſez beſtund, ſo daß die ganze Geſezgebung des A. T. als die eigenthümliche Form, in welcher der Vater wirkte, anzuſehen iſt. Mit der Erſcheinung Chriſti hatten die geſezlichen Formen, alle Sacramente des A. T. ihr Ende erreicht, und ein neues Geſez nahm in den Sacramenten des N. T. ſeinen Anfang. Aber auch dieſe Form der Wirkſamkeit des Sohns hatte nach Amalrichs Anſicht noch einen Character der Aeuſſerlichkeit und Unvollkommenheit, welcher ſie von ſelbſt zu einer vorübergehenden endlichen Erſcheinung machte. Sie mußte der mit Amalrich und ſeinen Anhängern beginnenden Herrſchaft des Geiſtes weichen, unter welcher jeder nur durch die, ohne äuſſere vermittelnde Acte innerlich wirkende Gnade des heiligen Geiſtes ſelig werden ſollte [50]). Jede dieſer drei Formen des Trinitätsverhältniſſes betrachtete Amalrich als eine eige-

49) Rigordus de gestis Philippi Augusti, Franciae regis zum Jahr 1209. ſagt von den Schülern Amalrichs: *decipiebant simplices, impunitatem peccati promittentes, Dominum tantummodo bonum et non justum praedicantes.* Acht gnoſtiſch ſagten ſie von ſich: *se soli scientiae* (im Gegenſatz gegen die *fides* und *spes*) *subjacere.* Engelh. S. 258. 259.

50) Cäſarius von Heiſterbach gibt folgende Säze als ihre Lehre an: *Pater sub quibusdam formis operatus est in veteri testamento, sc. legalibus. Et filius similiter sub quibusdam formis, ut in sacramento altaris, baptismi et aliis. Et sicut occiderunt formae legales in primo Christi adventu, ita nunc cedent omnes formae, quibus filius operatus est, et cessabunt sacramenta, quia persona spiritus sancti clare manifestabit se in quibus incarnabitur et principaliter per septem viros loquetur.* Engelh. a. a. O. S. 255. Vgl. Rigord bei Engelh. S. 257.

mliche Form der Menſchwerdung Gottes. Nicht blos der hn iſt Fleiſch geworden, ſondern, behauptete Amalrich, Vater iſt in Abraham Fleiſch geworden, der Sohn in Maria, der heilige Geiſt wird täglich in uns Fleiſch. dieſer fortgehenden Menſchwerdung des Geiſtes, in wel- r die Perſon des Geiſtes in allen, in welchen er Fleiſch rd, ſich klar manifeſtirt, beſteht ſeine auf die bisherige irkſamkeit des Sohns folgende, bis ans Ende der Welt uernde Wirkſamkeit. Unter der Menſchwerdung Gottes ver- nden jedoch, wie ſchon hieraus erhellt, die Anhänger die- Lehre nur das Allgemeine, die Erſcheinung des Göttli- en in einer ſichtbaren ſinnlichen Form, weswegen ſie auch Transſubſtantiationslehre der Kirche mit ihrer Anſicht m Univerſum leicht vereinigen zu können glaubten, und bei nur die Beſtimmung machten, das Göttliche, das das mliche Element zum Leibe Chriſti mache, komme nicht erſt rch die conſecrirenden Formeln hinzu, ſondern es werde rch ſie nur ausgeſprochen, was an ſich ſchon vorhanden , die Einheit des Göttlichen und Natürlichen [51]). Mit

1) Bei Martene Thes. anecd. T. IV. S. 163. wird in dem Verzeichniß der Irrthümer, wegen welcher dieſe Häretiker von der Synode zu Paris im J. 1209. verurtheilt wurden, geſagt: *Deus visibilibus indutus erat instrumentis, quibus videri poterat a creaturis, et accidentibus corrumpi poterat extrinsecus. Hoc siquidem errore decepti, corpus Christi ante verborum prolationem visibilibus panis accidentibus subesse conati sunt affirmare, cum e contra dicat auctoritas: accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Quod sic exposuerunt: id, quod ibi fuerat prius formis visibilibus, prolatione verborum subesse ostenditur. Item filius incarnatus, id est, visibili formae subjectus nec aliter illum hominem esse Deum, quam unum ex eis cognoscere voluerunt.* Auch nach Cäſarius von Heiſterbach behaupteten ſie von ſich, *quod unusquisque eorum esset Christus et spiritus sanctus.*

dieſer Anſicht von einem immanenten Verhältniß Gottes und des Menſchen oder der Welt überhaupt hängt ohne Zweifel der weitere Saz zuſammen, auf welchen Amalrich mit ſeinen Schülern großes Gewicht legte, daß jeder Chriſt ſich als ein Glied Chriſti betrachten müſſe, und daß dieſes Bewußtſeyn eine ebenſo nothwendige Bedingung der Seligkeit ſey, als der Glaube an die Geburt und das Leiden Chriſti oder einen andern Artikel des chriſtlichen Glaubens. Was Chriſtus an ſich iſt, ſollte jeder einzelne Chriſt für ſich ſeyn, und wegen gaben ſie jenem Saze auch die Bedeutung, jeder wahre Chriſt habe das Kreuzesleiden Chriſti miterduldet [52]). — Es läßt ſich geſchichtlich leicht begreifen, wie eine Anſicht, welche dem poſitiven Inhalt des Chriſtenthums, wie insbeſondere dem Dogma von der Menſchwerdung, eine blos ideelle Bedeutung gab, damals aufgeſtellt werden konnte, und wie ſie beſonders im kirchlichen Bewußtſeyn jener Zeit Anklang finden mochte, für die Entwicklungsgeſchichte des Dogma ſelbſt aber iſt die Häreſe Amalrichs und ſeiner Schüler eine ſehr iſolirt ſtehende Erſcheinung.

52) Rigord ſagt a. a. O. bei Engelh. S. 254. von Amalrich: *in ipsa theologia ausus est constanter asseverare, quilibet Christianus teneatur credere, se esse membrum Christi, nec aliquem posse salvari, qui hoc non credat, non minus quam si non crederet, Christum esse natum et passum, vel alios fidei articulos.* Nach Bulaeus Hist. univers. Paris. T. III. S. 48. lehrte er nicht blos: *quosque Christianos membra Christi corporis esse*, ſondern auch: *dum a Judaeis Christus pateretur, una cum ipso dolorem atque afflictionem fuisse revera perpessos*, was nur ſo genommen werden kann, wie auch der Manichäer von einem ſolchen Leiden Chriſti ſprachen. Manich. Religſyſt. S. 74. 396.

Zweiter Abſchnitt.

Die großen ſcholaſtiſchen Theologen Alexander von Hales, Albert der Große, Thomas von Aquino, Bonaventura, Duns Scotus. Die theologiſchen Syſteme des Thomas von Aquino und des Duns Scotus.

Mit dem Ende des zwölften und dem Anfang des dreizehnten Jahrhunderts beginnt eine neue Periode der ſcholaſtiſchen Theologie. Es iſt das blühende Zeitalter derſelben, in welchem ſie ſich ein ganzes Jahrhundert hindurch auf dem Standpunct, welchen ſie eingenommen hatte, behauptete, und die ganze Eigenthümlichkeit ihres Characters entwickelte. Der Unterſchied beſteht hauptſächlich darin, daß, während es in der erſten Periode der Scholaſtik beinahe durchaus nur einzelne für beſonders wichtig gehaltene Lehren und Probleme waren, mit deren Löſung ſich die dialectiſche Speculation der Scholaſtiker beſchäftigte, nunmehr dagegen jeder bedeutendere Scholaſtiker ein ganzes Syſtem der ſcholaſtiſchen Theologie aufſtellte. Es war mit einem Male in der Scholaſtik ein organiſirendes Streben, ein Trieb nach ſyſtematiſcher Geſtaltung erwacht, der mit mächtigem Drang dahin ging, den

ganzen Inhalt des Dogma mit den Kategorien des Denkens zu umfaſſen und auszumeſſen, und jedem einzelnen Moment ſeine Stelle in der Einheit des Ganzen anzuweiſen. Als bedeutungsvolle äuſſere Erſcheinung trat dieſes ſyſtematiſirende Streben zuerſt in den Sentenzen des Petrus Lombardus hervor, welche, wie kaum ein anderes Werk, einem in der ganzen Richtung der Zeit liegenden Bedürfniß entgegenkamen. Als der erſte groſsartige, in der abendländiſchen Kirche gemachte Verſuch, ein das Ganze umfaſſendes, in ſich geſchloſſenes Syſtem der dogmatiſchen Theologie aufzuſtellen, haben die Sentenzen des Petrus Lombardus dieſelbe Bedeutung, welche in der orientaliſch-griechiſchen Kirche dem ähnlichen Werke des Johannes von Damascus zukommt; während aber das Leztere nur die Lichtſtrahlen einer untergehenden Sonne in ſich ſammeln konnte, um ein Denkmal einer ſchon abgelaufenen Zeit zu ſeyn, erhielten dagegen die Sentenzen des Magiſter, obgleich auch ſie nur die wichtigſten Ausbeuten der Vergangenheit in ſich vereinigen wollten, ihre hohe Bedeutung erſt in der neuen vor ihnen ſich aufſchlieſsenden Zeit, indem ſie für dieſelbe der ſtehende Text wurden, an welchem ſich alle in ſo groſser Zahl folgenden weitern Bearbeitungen der dogmatiſchen Theologie nur als Commentare verhalten zu können ſchienen. Wie Petrus Lombardus den Anfang gemacht hatte, den ganzen vorhandenen Lehrſtoff in ſeine einzelnen auf ihren beſtimmten Begriff und Ausdruck gebrachten Theile zu zerlegen, um ſie nach den verſchiedenen Geſichtspuncten, unter die ſie geſtellt werden konnten, zu betrachten, ſo wurde daſſelbe Zergliederungsgeſchäft in den Commentaren über die Sentenzen ins Unendliche fortgeſetzt, die theologiſchen Probleme, die bei jedem einzelnen Lehrſtück aufgeſtellt wurden, vervielfältigten ſich immer mehr, und der dialectiſche Scharfſinn der Scholaſtiker erſchöpfte ſich jedesmal in allen möglichen Für und Wider, um kein anderes Reſultat zu geben, als nur ein ſolches, bei welchem man ſo

die ganze Reihe der einander gegenüberstehenden und einander abgewogenen Argumente übersehen konnte. von Petrus Lombardus zuerst dem Dogma gegebene und die von ihm für die Behandlung desselben befolgte ode wurde für die folgenden Scholastiker sosehr die beende Auctorität, daß ein großer Theil der in der Form Commentars über die Sentenzen geschriebenen dogma- Werke nur als eine quantitative Erweiterung des in den Sentenzen selbst aufgestellten Systems angesehen n kann, und da Petrus Lombardus selbst im Grunde ie augustinische Theologie für das Bewußtseyn der Zeit eitet hatte, so geht das auf der Grundlage der Sen- aufgeführte Lehrgebäude der scholastischen Theologie wesentlich über die Bestimmungen des augustinischen griffs hinaus. Weit mehr ist daher der eigentliche hritt der Entwicklung des Dogma in denjenigen Wer- er Scholastiker zu suchen, die unter dem Namen theo- er Summen geschrieben wurden, und mit diesem Namen ihren von den Sentenzen des Magister unabhängigern elbstständigern Character bezeichnen wollten. Werke die- rt haben wir namentlich von Albert dem Großen und as von Aquino, und da nun besonders die theologische ne des Leztern, wie nicht geläugnet werden kann, als vollendetste Ausführung des Systems der scholastischen gie, wie dasselbe auf dem Gipfel der Scholastik in eiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts sich gestaltet nzusehen ist, so verdient auch das in der Summe des as enthaltene System vorzugsweise der folgenden Dar- z der scholastischen Theologie, soweit sie in den Kreis r Untersuchung gehört, zu Grunde gelegt zu werden. äre auch dieses Bild der Scholastik noch ein sehr un- ndiges, wenn wir nicht dem System des Thomas das bedeutenden Puncten in Gegensaz zu demselben tretende uns Scotus gegenüberstellen würden. An dem Ver-

hältniß dieſer beiden hiſtoriſch ſo merkwürdig gewordenen Syſteme muß ſich uns hauptſächlich der in der Scholaſtik geſchehene Fortſchritt zu erkennen geben [1]).

Erſtes Kapitel.

Die Lehre von Gott überhaupt.

Der große Fortſchritt, welchen die Entwicklung des Dogma durch die Scholaſtik machte, kündigt ſich vor allem in dem hohen Ernſte an, mit welchem die Lehre von Gott zum Gegenſtand der Speculation gemacht wurde. Richtete ſich in der ältern Zeit die theologiſche Speculation, indem man den Glauben an Gott als Thatſache des religiöſen Bewußtſeyns oder der Offenbarung ſchlechthin vorausſetzte, unmittelbar auf die Lehre von der Trinität, ſo hatte man nun die richtige Anſicht gewonnen, daß das Trinitätsverhältniß nicht unter den Geſichtspunct der abſoluten Idee geſtellt werden kann, ehe das abſolute Weſen Gottes überhaupt ſpeculativ beſtimmt iſt. Es ergab ſich dieß von ſelbſt aus der der Scholaſtik eigenen methodiſchen Behandlung des Dogma. Seitdem man den ganzen Inhalt des Dogma in die Form eines in ſich geſchloſſenen Syſtems zu bringen angefangen hatte, konnte die erſte Frage, von welcher man ausging, nur dieſe ſeyn, ob Gott iſt und was Gott iſt, und dieſe Frage konnte nur aus dem Bewußtſeyn hervorgehen, daß wenn das kirchliche Dogma, ſofern es Gegenſtand der Speculation iſt, einen abſoluten Inhalt hat, die nothwendige

1) Alexander von Hales und Bonaventura haben zu wenig Eigenthümliches, als daß auf ſie im Folgenden ſpeciellere Rückſicht hätte genommen werden können. Ueber Alexander von Hales iſt jedoch der ausführliche Auszug zu vergleichen, welchen Ehrmer in der Fortſetzung der Boſſuet'ſchen Geſch. der Welt und der Rel. Th. VII. S. 161 f. gegeben hat.

Voraussezung desselben nur das Absolute selbst seyn kann in seiner Abstraction von allen concreten Bestimmungen, mit welchen es im kirchlichen Dogma erscheint, d. h. die Idee Gottes als die reine, an sich seyende Idee des Absoluten. Hatte nun schon Anselm, der kühne Begründer der speculativen Scholastik, sich auf einen Standpunct gestellt, auf welchem das Absolute als solches Gegenstand der denkenden Betrachtung war, so konnten die folgenden Scholastiker, je mehr es ihnen um ein methodisch sich entwickelndes System zu thun war, um so weniger von einem andern Standpunct ausgehen. Die Untersuchung der Lehre von Gott macht daher den ersten Haupttheil eines jeden dogmatischen Systems aus, in welchem das Bestreben der Scholastiker zunächst dahin ging, den Beweis für das Daseyn Gottes zu führen, wobei wiederum vor allem die Frage in Erwägung gezogen werden mußte, ob überhaupt das Daseyn Gottes eines eigentlichen Beweises fähig sey, oder auf welche Weise es für das Bewußtseyn vermittelt werden könne? Diese Frage mußte sich den Scholastikern um so mehr aufdringen, seitdem Anselm den Versuch gemacht hatte, nicht sowohl das Daseyn Gottes zu demonstriren, als vielmehr die reale Existenz Gottes als eine im Begriffe Gottes selbst enthaltene wesentliche Bestimmung nachzuweisen. Die Art und Weise, wie die Scholastiker hierüber urtheilten, je nachdem sie die speculative Bedeutung, welche Anselm seinem ontologischen Argument gab, entweder anerkannten, oder sich gegen sie erklären zu müssen glaubten, gibt einen nicht unwichtigen Beitrag zur Beantwortung der Frage, welchen Character überhaupt die speculative Theologie der Scholastiker an sich trägt.

Die Frage, mit welcher Thomas von Aquino seine Untersuchung von der Lehre von Gott eröffnet [1], ob das Da-

1) Summa theol. P. I. qu. 2.: *an Deus sit?* art. 1.: *utrum Deum esse sit per se notum?* — Es kann nur als ein Be-

ſeyn Gottes unmittelbar gewiß ſey, hat die nächſte Beziehung auf Anſelms ontologiſches Argument. Thomas beruft ſich für die Bejahung der Frage nicht blos auf das von Johannes von Damaskus behauptete natürliche Gottesbewußtſeyn, ſondern auch darauf, daß es ſo manches gibt, deſſen Gewißheit mit dem Begriff der Sache ſelbſt gegeben iſt, wie dieß nach Ariſtoteles von den erſten Principien der Demonſtration gilt. Wie man, ſobald man weiß, was das Ganze iſt, und was ein Theil, auch weiß, daß das Ganze größer iſt als ſein Theil, ſo weiß man auch, ſobald man weiß, was der Name Gott bedeutet, daß Gott iſt. Der Name bedeutet das Größte, das durch einen Begriff bezeichnet werden kann. Iſt nun, was ſowohl in der Wirklichkeit als in der Vorſtellung iſt, größer, als was in der bloßen Vorſtellung iſt, ſo muß Gott, ſobald er in der Vorſtellung iſt, auch in der Wirklichkeit ſeyn, und das Seyn Gottes iſt daher unmittelbar gewiß. Es iſt nur eine andere Form deſſelben Beweiſes, wenn Thomas aus dem Begriffe der Wahrheit ſo argumentirt: daß es eine Wahrheit gibt, iſt unmittelbar gewiß. Denn wer läugnet, daß es eine Wahrheit gibt, gibt ebendamit zu, daß es eine Wahrheit gibt, weil ja, wenn es keine Wahrheit gibt, eben dieß das Wahre iſt, daß es keine Wahrheit gibt. Gibt es aber etwas Wahres, ſo muß es auch eine Wahrheit geben, und da Gott ſelbſt die Wahrheit iſt (Joh. 14, 6.),

---

weis des methodiſchen Gangs, welchen Thomas nimmt, angeſehen werden, wenn er ſeine Entwicklung der Lehre von Gott ſo eintheilt: *Considerabimus* 1. *ea, quae ad essentiam divinam pertinent*, 2. *ea, quae pertinent ad distinctionem personarum*, 3. *ea, quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.* Was alſo Gott an ſich iſt, was er als der Dreieinige iſt, und was in ſeinem Verhältniß zur Welt, ſind die drei Momente der die Lehre von Gott betreffenden Frage.

ı das Daſeyn Gottes unmittelbar gewiß. Da aber auf andern Seite nur das unmittelbar gewiß iſt, wovon das entheil nicht gedacht werden kann, das Gegentheil aber ın, daß Gott iſt, nach Pſ. 53, 2. gedacht werden kann, nterſcheidet Thomas zwiſchen dem, was an ſich, und dem, nur in Beziehung auf uns gewiß iſt. Unmittelbar ge- iſt ein Saz, wenn in dem Begriffe des Subjects das dicat enthalten iſt, wie z. B. in dem Saze: der Menſch in lebendiges Weſen, das lebendige Weſen zum Begriffe Menſchen gehört. Iſt daher allgemein bekannt, was das dicat und das Subject iſt, ſo iſt ein ſolcher Saz unmit- ır gewiß, wie die allgemeinen Principien der Erkenntniß, Begriffe Seyn und Nichtſeyn, Ganzes und Theil allge- ı bekannt ſind. Wiſſen aber Manche nicht, was das dicat und das Subject iſt, ſo iſt ein ſolcher Saz an ſich ı gewiß, nicht aber für die, die nicht wiſſen, was ſie ſich r dem Prädicat und Subject des Sazes zu denken haben. iſt nun auch der Saz: Gott iſt, an ſich gewiß, weil das dicat mit dem Subject identiſch iſt. Denn Gott iſt ſein ıes Seyn, weil wir aber nicht wiſſen, was Gott iſt, iſt ir uns nicht an ſich gewiß, ſondern er muß erſt durch uns Bekanntere bewieſen werden. Wenn es daher auch natürliches Gottesbewußtſeyn gibt, ſo iſt dieß noch kein res Wiſſen vom Seyn Gottes. Gegen das Anſelm'ſche ument aber wendet Thomas ein: Geſezt auch, jeder denke unter dem Namen Gottes, was durch denſelben bezeich- wird, nämlich das, über welches hinaus nichts Größeres ıcht werden kann, ſo folgt daraus doch nicht, daß er ſich durch den Namen Bezeichnete als etwas wirklich Seyen- denkt, ſondern er hat es nur in ſeiner Vorſtellung, und ann nicht bewieſen werden, daß es in der Wirklichkeit iſt, n nicht in der Wirklichkeit etwas aufgewieſen werden kann, welches hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, Solches gibt es aber nicht für die, die behaupten, daß

Gott nicht iſt [2]). Was aber das von dem Begriffe der Wahrheit genommene Argument betrifft, ſo iſt zwar an ſich gewiß, daß es überhaupt eine Wahrheit gibt, daß es aber eine abſolute Wahrheit gibt, iſt in Beziehung auf uns nicht unmittelbar gewiß.

Thomas läugnet demnach die Beweiskraft des ontologiſchen Arguments, und zwar aus demſelben Grunde, mit welchem es ſchon Gaunilo beſtritten hatte, daß das Seyn in der Vorſtellung ein ganz anderes ſey, als das Seyn in der Wirklichkeit, nur wird auch von Thomas wie von Gaunilo keine weitere Rückſicht darauf genommen, daß dieſe Identität des **esse in intellectu** und **esse in re** nicht ſchlechthin behauptet werden ſoll, ſondern nur ſofern das Abſolute ſeinem Begriffe nach weſentlich dieſe Identität ſelbſt iſt [3]). Auf

---

2) A. a. O.: *Nec potest argui, quod sit in re, nisi detur quod sit in re aliquid, quo majus cogitari non potest, quod non datum est a ponentibus Deum non esse.*

3) Richtiger ſcheint dieß Alexander von Hales eingeſehen zu haben. Er unterſcheidet nicht nur mit Richard von St. Victor ein dreifaches Seyn, um aus dem Begriffe des Seyns das ewige, aus ſich ſelbſt ſeyende, Seyn unmittelbar abzuleiten, ſondern erklärt auch die Undenkbarkeit des Nichtſeyns Gottes, oder die Unmöglichkeit, ihn anders als nothwendig zu denken, für einen Vorzug ſeiner Eſſentialität vor dem Daſeyn ſeiner Geſchöpfe. Dieſe laſſen ſich zwar auch, ſofern ſie ſind, nicht als nicht exiſtirend denken, dennoch aber kann ihnen, weil ſie einen Anfang haben, weil ſie nicht von ſich ſelbſt, noch ewig ſind, kein nothwendiges Daſeyn zugeeignet werden. Sofern ſie einmal nicht waren, läßt ſich, wenn ſie nun vorhanden ſind, denken, daß ſie auch nicht da ſeyn könnten, und daſſelbe läßt ſich in Anſehung der Möglichkeit ihres Endes denken. Von Gott dagegen iſt es unmöglich, ſich etwas anders vorzuſtellen, als daß er allezeit und überall ganz von ſich ſelbſt und nothwendig ſey, und gar nicht anders gedacht werden kann. Der Grundgedanke des on-

r andern Seite behauptet aber Thomas doch auch wieder, ıß der Saz: Gott iſt, unmittelbar gewiß iſt, allein dieſe mittelbare Gewißheit ſoll ihm nur an ſich zukommen, nicht er in Beziehung auf uns, oder für das ſubjective Bewußt- on, und es fragt ſich daher zunächſt, wie dieſe Unterſchei- ng ſelbſt zu verſtehen iſt. Duns Scotus, welcher in ſeiner arſtellung der Lehre von Gott von derſelben Frage ausgeht, ie Thomas, hat gegen die von Thomas gemachte Unter- eidung mit Recht eingewendet, daß ſie auf keinem richtigen egriffe beruhe [4]). Unmittelbar gewiß iſt ein Saz, ſagt ns Scotus, wenn ſeine Begriffe eine evidente Wahrheit ſich ſchließen, ſo daß nicht blos eine unbeſtimmte Vorſtel- ng der Sache, ſondern ein klarer, beſtimmter Begriff der- ben ſtattfindet. Ebendeswegen kann man auch nicht zwi- en einem an ſich gewiſſen, und einem ſubjectiv erkennbaren az unterſcheiden, weil beides identiſch iſt. An ſich gewiß ißt ein Saz, weil er an ſich von einem Verſtand erkannt rden kann; würde es keinen wirklich erkennenden Verſtand ben, ſo gäbe es auch keinen an ſich gewiſſen Saz, an ſich wiß heißt aber ein Saz, weil die Begriffe, die ihn bilden, beſchaffen ſind, daß ſie eine evidente Wahrheit enthalten [5]).

---

tologiſchen Arguments wird demnach von Alexander anerkannt. Vgl. Cramer a. a. O. S. 187 f. 191.

4) In dem Commentar über die Sentenzen zu L. I. dist. 2. qu. 1. Opp. Jo. Duns Scoti. Lugd. 1639. T. V. P. I. S. 237.

5) A. a. O. S. 236.: *Cum propositio sit per se nota, quae ex propriis terminis habet evidentem veritatem, et alii termini sunt conceptus quiditatis, distincte, ut importatur per definitionem, et conceptus quiditatis confuse, ut importatur per nomen, sequitur, quod propositio non est per se nota quiditate confuse accepta, quae non est nota, nisi eadem distincte concipiatur per definitionem. — Est igitur omnis et sola illa propositio per se nota,*

Es läßt ſich demnach mit Einem Worte, ſo wie von Thomas geſchehen iſt, deswegen nicht unterſcheiden, weil ein an ſich gewiſſer Saz auch ein gewußter ſeyn muß, die an ſich ſeyende Wahrheit nur für das Bewußtſeyn eines ſie wiſſenden Subjects ſeyn kann. Iſt alſo der Saz: Gott iſt, ein an ſich gewiſſer, ſo muß er es auch in Beziehung auf uns ſeyn, und Thomas muß daher, wenn er das Anſelm'ſche Argument deswegen beſtreitet, weil das **esse in intellectu** etwas ganz anderes iſt, als das **esse in re**, überhaupt läugnen, daß der Saz: Gott iſt, ein unmittelbar gewiſſer iſt, d. h. ein ſolcher, in welchem, mit dem Begriff der Sache, auch die reale Exiſtenz derſelben geſezt iſt.

Der Saz: Gott iſt, ſcheint jedoch nicht blos kein unmittelbar gewiſſer, ſondern nicht einmal ein demonſtrirbarer zu ſeyn. Das Wichtigſte, worauf ſich Thomas beruft, iſt, daß, wenn

---

quae ex terminis sic conceptis, ut sunt ejus termini, nata est habere evidentem veritatem complexionis. Et hoc patet, quod non est distinguere inter propositionem esse per se notam et per se noscibilem, quia idem sunt. Nam propositio non dicitur per se nota, quia ab aliquo intellectu cognoscatur per se, tunc enim si nullus intellectus actu cognosceret, nulla propositio esset per se nota, sed dicitur per se nota, quia, quantum est de natura terminorum, nata est habere evidentem veritatem contentam in terminis, etiam in quocunque intellectu concipiente terminos, si tamen aliquis intellectus non concipiat terminos et ita non concipiat propositionem, non minus est per se nota, quantum est de se, et sic loquimur de propositione per se nota. Ex his patet, quod nulla est distinctio de per se nota in se, et in nobis, quia quaecunque est in se et per se nota, cuicunque intellectui est per se nota, licet non actu cognita; tamen quantum est ex terminis est evidenter nota, si termini concipiantur. Sicut de syllogismo perfecto, qui nullius indiget, ut appareat necessarius.

das Seyn Gottes demonſtrirt werden ſollte, es nur durch die Wirkungen Gottes geſchehen könnte; da aber die Wirkungen endlich ſind, Gott ſelbſt unendlich iſt, ſo findet zwiſchen der Urſache und den Wirkungen kein adäquates Verhältniß ſtatt, und es iſt daher auch der Demonſtration kein Uebergang von den Wirkungen zu der Urſache möglich. Es gibt aber, erwiedert Thomas, eine doppelte Demonſtration; die eine geht von der Urſache aus, die andere von den Wirkungen. Sind die Wirkungen uns bekannter als die Urſache, ſo gelangen wir von den Wirkungen aus zur Erkenntniß der Urſache, welche vor den von ihr abhängigen Wirkungen exiſtiren muß. Wenn daher auch das Seyn Gottes für uns nichts unmittelbar Gewiſſes iſt, ſo kann es doch durch die uns bekannten Wirkungen demonſtrirt werden, und wenn auch die Wirkungen in keinem adäquaten Verhältniß zu der Urſache ſtehen, ſo kann doch aus jeder Wirkung das Seyn der Urſache klar demonſtrirt werden. Hiemit betritt nun Thomas den Weg der eigentlichen Demonſtration [6]), und ſtellt fünf Argumente für das Daſeyn Gottes auf, deren jedes von einem andern Puncte der gegebenen Wirklichkeit aus auf die abſolute Urſache derſelben zurückgeht.

Das erſte Argument geht von dem Begriffe der Bewegung aus [7]). Die ſinnliche Wahrnehmung zeigt, daß es in der Welt etwas gibt, was bewegt wird, alles aber, was bewegt wird, wird von etwas anderem bewegt. Denn nichts wird bewegt, ohne daß es die Möglichkeit des Bewegtwerdens in ſich enthält, bewegen aber kann etwas nur, ſofern es wirklich iſt. Denn bewegen heißt nichts anderes, als etwas von der Möglichkeit zur Wirklichkeit bringen, von der Möglichkeit

6) Qu. 2. art. 3.: *Dicendum, quod Deum esse, quinque viis probari potest.*

7) *Prima et manifestior via est, quae sumitur a parte motus.*

kann aber etwas zur Wirklichkeit gebracht werden nur durch etwas, was wirklich iſt, wie z. B. das actuell Warme, das Feuer, das blos der Potenz nach Warme, das Holz, zum actuell Warmen macht, und ſo bewegt. Unmöglich aber iſt, daß etwas der Wirklichkeit und Möglichkeit nach zugleich daſſelbe iſt, wie das actuell Warme nicht zugleich der Potenz nach warm ſeyn kann, ſondern als blos der Potenz nach warm — kalt iſt. Unmöglich iſt daher, daß etwas als Bewegtes zugleich Bewegendes iſt, oder ſich ſelbſt bewegt, ſondern was bewegt wird, muß von einem Andern bewegt werden. Wenn alſo das, von welchem es bewegt wird, bewegt wird, ſo muß es von einem Andern bewegt werden, und dieſes von einem Andern, ins Unendliche aber kann man ſo nicht fortgehen, weil ſo kein erſtes Bewegendes wäre, und ſomit auch kein anderes Bewegendes, weil das mittelbar Bewegende nur bewegt, ſofern es von dem erſten Bewegenden bewegt iſt, wie der Stock nur bewegt, ſofern er von der Hand bewegt iſt, man muß daher zulezt auf ein erſtes Bewegendes kommen, das von keinem andern bewegt wird, worunter man allgemein Gott verſteht.

Das zweite Argument geht von dem Begriffe der wirkenden Urſache aus. In den ſinnlichen Dingen bemerken wir eine Ordnung der wirkenden Urſachen, und doch iſt nicht möglich, daß etwas die wirkende Urſache ſeiner ſelbſt iſt, weil es ja ſonſt ſeyn müßte, ehe es iſt, was nicht möglich iſt. Ebenſowenig aber kann es eine unendliche Reihe wirkender Urſachen geben, weil in jeder Reihe wirkender Urſachen das Erſte die Urſache des Mittlern iſt, und das Mittlere die Urſache des Lezten, beſtehe das Mittlere aus Mehrerem oder aus Einem; fehlt aber die Urſache, ſo fehlt auch die Wirkung, gibt es alſo kein Erſtes in den wirkenden Urſachen, ſo gibt es auch kein Leztes und Mittleres. Keine erſte wirkende Urſache aber gibt es, wenn es eine unendliche Reihe wirkender Urſachen gibt, und ſo gibt es auch keine lezte Wirkung und keine

ittleren wirkenden Urſachen, was falſch iſt, alſo muß es eine
ſte wirkende Urſache geben, die alle Gott nennen.

Das dritte Argument iſt vom Begriffe des Möglichen
d Nothwendigen genommen. Wir finden in den Dingen
tanches, was eben ſo gut ſeyn als nicht ſeyn kann. Es
bt ſo Vieles, was entſteht und vergeht, ſomit ſeyn und nicht
yn kann. Unmöglich aber iſt, daß alles dieſer Art immer
, weil, was nicht ſeyn kann, auch wirklich einmal nicht
. Wenn nun möglich iſt, daß alles nicht iſt, ſo war auch
imal wirklich nichts. Iſt aber dieß wahr, ſo müßte auch
t nichts ſeyn, weil, was nicht iſt, nur durch etwas, was
, anfangen kann zu ſeyn. Gab es alſo nichts Seyendes,
kann auch nichts angefangen haben zu ſeyn, und es müßte
auch nichts ſeyn, was offenbar falſch iſt. Alſo hat nicht
les Seyende ein blos mögliches Seyn, ſondern es muß auch
vas Nothwendiges in den Dingen ſeyn. Alles Nothwendige
t aber entweder die Urſache ſeiner Nothwendigkeit anders-
ɔher oder nicht. Unmöglich aber kann die Reihe des Noth-
:ndigen, das eine Urſache ſeiner Nothwendigkeit hat, eine
ıendliche ſeyn, wie es ja auch keine unendliche Reihe wirken-
r Urſachen geben kann, alſo muß es etwas geben, das an
ḫ nothwendig iſt, und die Urſache ſeiner Nothwendigkeit
cht anderswoher hat, ſondern für Anderes die Urſache der
othwendigkeit iſt, was man allgemein Gott nennt.

Das vierte Argument iſt von dem graduellen Unterſchied
nommen, der in den Dingen ſtattfindet. Es gibt in den
ingen ein mehr und minder Gutes, Wahres u. ſ. w. Dieſes
ehr und Minder wird von Verſchiedenem geſagt, das ſich
ıf verſchiedene Weiſe dem höchſten Grad nähert. Es gibt
ſo etwas, das das Wahrſte, Beſte, Edelſte iſt, und folglich
ıch ein höchſtes Weſen überhaupt. Was aber das Höchſte
einer beſtimmten Gattung iſt, iſt die Urſache von allem,
ıs zu dieſer Gattung gehört. Alſo gibt es etwas, das für

alle Weſen die Urſache des Seyns, der Güte und jeder Vollkommenheit iſt, und dieß nennen wir Gott.

Das fünfte Argument iſt von der Regierung der Welt genommen. Wir ſehen, daß bewußtloſe Weſen, Naturkörper, für einen beſtimmten Zweck thätig ſind. Wir ſehen dieß daraus, daß ſie, wenn auch nicht immer, doch im Allgemeinen auf dieſelbe Weiſe thätig ſind, um das Beſte zu erreichen. Hieraus erhellt, daß ſie nicht zufällig, ſondern mit einer beſtimmten Richtung nach einem Ziel ſtreben. Was aber kein Bewußtſeyn hat, ſtrebt nicht nach einem Ziel, wenn es nicht von einem, der Bewußtſeyn hat, ſeine Richtung erhält, wie der Pfeil von dem, der ihn abſchießt. Alſo gibt es ein ſelbſtbewußtes Weſen, von welchem alle natürlichen Dinge auf ihr Ziel hingerichtet werden, und dieſes Weſen nennen wir Gott.

Durch dieſe Argumente iſt demnach das Daſeyn Gottes bewieſen. Wie kann aber Gott ſeyn, wenn ſich auch das Gegentheil beweiſen läßt? Wenn von zwei einander entgegengeſezten Dingen das Eine unendlich iſt, ſo muß das Andere völlig vernichtet werden. Nun kann aber Gott nur als das unendlich Gute gedacht werden, iſt alſo Gott, ſo kann es nichts Böſes geben. Da es nun aber Böſes in der Welt giebt, ſo iſt Gott nicht. Allein, erwiedert Thomas, aus dem Daſeyn des Böſen in der Welt folgt nur, daß Gott das Böſe zuläßt, weil er vermöge ſeiner Allmacht und Güte auch aus dem Böſen Gutes hervorbringen kann. Eine andere Einwendung geht von der Vorausſezung aus, daß die Principien nicht unnöthig zu vervielfältigen ſind. Nun ſcheint es aber, daß alle Erſcheinungen in der Welt ihre zureichenden Principien auch ohne die Vorausſezung des Daſeyns Gottes haben. Alles Natürliche hat ſein Princip in der Natur, alles, was mit Bewußtſeyn und Abſicht geſchieht, in der Vernunft oder dem Willen des Menſchen, und es iſt daher keine Nothwendigkeit vorhanden, das Daſeyn Gottes anzunehmen.

arauf iſt jedoch zu erwiedern, theils daß die Zweckmäßigkeit, it welcher die Natur wirkt, ſich nur aus der Direction einer heren Urſache erklären läßt, theils auch das Freiwillige auf ne höhere Urſache, als die Vernunft und der Wille des enſchen ſind, zurückgeführt werden muß, weil auch Ver- nft und Wille veränderlich und vergänglich ſind, alles ewegliche und Vergängliche aber auf ein unbewegliches und ſich nothwendiges Princip zurückgeführt werden muß.

Dieſe ganze Argumentationsweiſe beruht auf dem Schluſſe s den Wirkungen auf die Urſache. In den einzelnen Argu- nten, in die ſie ſich theilt, iſt der Gedanke des kosmo- iſchen Arguments der vorherrſchende, doch iſt auch das yſikotheologiſche Argument, obgleich es vom kosmologiſchen ht beſtimmt unterſchieden wird, nicht unbeachtet geblieben, d es ergibt ſich daher als Reſultat der Beweisführung, ß Gott nicht blos das an ſich ſeyende nothwendige Weſen , ſondern auch ein intelligentes und ſelbſtbewußtes, die chſte, alles nach Zwecken beſtimmende Vernunft.

Der Schluß aus der Wirkung auf die Urſache iſt über- upt die Grundidee der ſcholaſtiſchen Lehre von Gott. Auch uns Scotus hält dieſen Weg für den einzigen, auf welchem an zur Gewißheit des Daſeyns Gottes gelangen kann, und ch kann auch Duns Scotus, obgleich er dem ſchon Be- rkten zufolge das ontologiſche Argument nicht einmal in m beſchränkten Sinne anerkennen zu wollen ſcheint, in elchem es Thomas gelten laſſen wollte, ſich von der Anſicht cht ganz trennen, daß der Saz: Gott iſt, ein unmittelbar wiſſer ſey. Iſt ein Saz unmittelbar gewiß, in welchem s Subject von ſelbſt das Prädicat in ſich ſchließt, ſo iſt s Seyn das Unmittelbarſte und an ſich Evidenteſte, das n Gott ausgeſagt werden kann. Mit dem Begriff Gottes ſtte demnach die Exiſtenz Gottes ſo unmittelbar geſezt ſeyn, ß ſie nicht erſt eines Beweiſes bedarf. Das Eigene iſt er, daß Duns Scotus dieſe Identität des Begriffs und

des Seyns nur inſofern gelten laſſen will, ſofern man ſich unter dem Begriff Gottes noch nichts Beſtimmtes denkt. Daß Gott iſt, iſt alſo das Allgemeinſte, das von Gott geſagt werden kann, das, was in jedem Falle bleibt, wenn auch ſonſt von allen andern Beſtimmungen zu abſtrahiren wäre, und doch ſoll eben dieſes Allgemeinſte und Unmittelbarſte ſeine unmittelbare Gewißheit wieder verlieren, ſobald Gott als der wahrhaft Abſolute ſeinem beſtimmteren Begriffe nach gedacht wird. Dieß behauptet Duns Scotus, und es iſt demnach der Saz, daß Gott iſt, in dem Sinne, um welchen es ſich hier allein handeln kann, kein unmittelbar evidenter[8]).

---

8) L. I. Sent. dist. 2. qu. 2. S. 239.: *Propositio illa est per se nota, quae conjungit ista extrema esse et essentiam divinam — quia illa ex terminis suis habet evidentem veritatem, in tantum, quod illa propositio non est per se secundo modo, quasi praedicatum sit extra rationem subjecti, sed per se primo modo et immediate et ex terminis evidens, quia est immediatissima, ad quam resolvuntur omnes propositiones enunciantes aliquid de Deo, qualitercunque concepto. Est igitur ista, Deus est, vel haec, essentia est, per se nota, quia ista extrema nata sunt facere evidentiam de ista complexione cuilibet apprehendenti perfecte extrema istius complexionis, quia esse nulli perfectius convenit, quam huic essentiae. Sic ergo intelligendo per nomen Dei aliquid, quod nos non perfecte cognoscimus nec concipimus, ut hanc essentiam divinam, sic haec est per se nota: Deus est. Sed si quaeritur, an esse insit alicui conceptui, quem nos concipimus de Deo, ita quod sit propositio per se nota, in qua enunciatur esse de tali conceptu, puta in tali propositione, cujus extrema possunt a nobis concipi: potest enim in intellectu nostro esse aliquis conceptus de Deo dictus non communis illi et creaturae, puta necessario ens vel ens definitum vel summum bonum, et de tali conceptu possumus praedicare*

Daß es ſich ſo verhält, beweist Duns Scotus durch folgende Gründe: 1. Alles, was in beſtimmterem Sinne von Gott, als dem abſoluten Weſen ausgeſagt werden kann, kann auch bewieſen werden [9]). 2. Ein an ſich gewiſſer Saz hat für jeden Verſtand eine mit dem Begriff gegebene unmittelbare Evidenz, der Saz aber: ein unendliches Weſen iſt, iſt aus ſeinen Begriffen für ſich nicht evident. Denn die Begriffe, die den Saz bilden, haben wir, ehe wir den Saz glauben, oder durch Demonſtration wiſſen, und in den Begriffen für ſich iſt uns der Saz noch keineswegs evident. 3. Nichts iſt von einem nicht ſchlechthin einfachen Begriff unmittelbar gewiß, wenn nicht an ſich gewiß iſt, daß die Theile des Begriffs Eins ſind. Was Duns Scotus hierüber weiter ſagt, fällt in der Hauptſache mit dem Kant'ſchen Unterſchied der analytiſchen und ſynthetiſchen Urtheile zuſammen, und es kommt demnach bei allen das Daſeyn und Weſen Gottes betreffenden Säzen vor allem darauf an, die Einheit des Prädicats mit dem Subject nachzuweiſen [10]). Daß Gott iſt, iſt demnach

---

esse, eo modo, quo a nobis concipitur: dico, quod nulla talis est per se nota, propter tria etc.

9) A. a. O. S. 240. — *De quolibet, quod est in hac essentia, quod potest a nobis concipi, sive sit quasi superius, sive quasi passio, potest demonstrari esse per hanc essentiam, sicut per medium, demonstratione propter quid.*

10) A. a. O. S. 241.: *Ad hoc quod cognoscatur aliquid esse verum de aliqua ratione, vel ipsam esse veram de aliquo, oportet cognoscere ipsam esse veram in se, non est autem ratio in se vera, nisi partes illius rationis sint unitae, et sicut oportet scire quantum ad praedicationes quidditativas, quod partes illius rationis possint unirí quidditative, puta, quod altera contrahat alteram formaliter, ita quantum ad veritatem propositionis enuntiantis esse, oportet cognoscere partes rationis subjecti vel*

kein unmittelbar gewiſſer Saz, und es laſſen ſich auch die für die unmittelbare Gewißheit deſſelben vorgebrachten Argumente nicht halten. Daß es nach Johannes von Damaskus ein natürliches Gottesbewußtſeyn gibt, iſt nur von dem Vermögen, Gott ſogleich aus den Creaturen zu erkennen, nicht aber von einer actuellen und beſtimmten Erkenntniß Gottes zu verſtehen. Was aber das Anſelm'ſche Argument betrifft, ſo kann es nach Anſelm ſelbſt nicht als ein unmittelbar gewiſſer Saz gelten, da es ja auf wenigſtens zwei Syllogismen ſich ſtüzen muß, von welchen der eine heißt: *omni non ente ens est majus: summo nihil est majus, ergo nullum summum est non ens,* und der andere: *quod non est non ens est ens, summum non est non ens, ergo est ens.* Das dritte Argument endlich: daß es eine Wahrheit gibt, iſt an ſich gewiß, Gott aber iſt die Wahrheit, alſo iſt Gott, iſt, wie Duns Scotus zeigt, ein bloßer Trugſchluß.

Da nun das Daſeyn Gottes, als des abſoluten Weſens, nicht aus dem Begriffe ſelbſt, aprioriſch bewieſen werden kann, ſo bleibt nur der apoſterioriſche, von den Creaturen ausgehende Weg übrig [11]), und da die relativen Eigenſchaften des abſoluten Weſens in einem unmittelbareren Verhältniß zu den Creaturen ſtehen als die abſoluten, da aus dem Seyn eines Relativen unmittelbar das Seyn ſeines Correlativen folgt, ſo muß man ſich zunächſt an die relativen Eigenſchaften halten, um aus ihrem Seyn das Seyn des abſoluten Weſens zu beweiſen. Die relativen Eigenſchaften, die das abſolute Weſen in ſeiner Beziehung zu den Creaturen hat, ſind ent-

---

praedicati uniri actualiter. — Ita ista homo albus est, non est per se nota, nisi per se notum sit, hominem et album actu conjungi.

11) A. a. O.: *De ente infinito non potest demonstrari esse propter quid — sed quantum ad nos propositio est demonstrabilis demonstratione quia ex creaturis.*

weder Eigenschaften der Causalität oder der Vollkommenheit, und die Causalität ist eine doppelte, sofern man entweder auf die Wirkung oder den Zweck sieht. Der Beweis nimmt daher folgenden Gang: 1) wird gezeigt, daß es eine schlechthin erste Causalität gibt, eine schlechthin erste Endursache, und ein schlechthin Erstes als höchstes Wesen [12]); 2) daß einem Wesen, welchem eine dieser Primitäten zukommt, auch die andern Primitäten zukommen, und 3) daß diese mehfache Primität oder Absolutheit nur Einer Natur zukommt, so daß es nicht mehrere specifisch oder quiditativ verschiedene Wesen geben kann. In Ansehung dieser drei Primitäten selbst aber sind es drei Momente, durch die sich der Beweis hindurchbewegt: 1) wird gezeigt, daß es ein Erstes dieser Art gibt, oder daß es ein möglicher und nothwendiger Begriff sey; 2) daß es ein Incausables ist, und 3) daß es wirklich existirt. Es sind also im Ganzen neun Conclusionen, aus welchen der erste Artikel der ganzen Beweisführung besteht.

In dieser dreifachen Reihe von Conclusionen wird also zuerst die Möglichkeit und Nothwendigkeit des Begriffs einer schlechthin ersten Causalität nachgewiesen. Für diesen Zweck wird von dem Begriffe eines bewirkbaren Dings (effectibile) ausgegangen: Es gibt etwas Bewirkbares, das entweder durch sich, oder durch nichts, oder durch ein Anderes ist. Durch nichts kann es nicht seyn, weil nichts nichts bewirkt, auch nicht durch sich, weil nichts sich selbst erzeugt, es kann also nur durch ein Anderes seyn. Ist nun dieses Andere das schlechthin Erste, so hat man, was man sucht, ist es aber selbst durch ein Anderes bewirkt, so ist bei diesem Andern

12) A. a. O. S. 246.: *Quod aliquid est in effectu inter entia, quod est simpliciter primum secundum efficientiam, et aliquid est simpliciter primum secundum rationem finis, et aliquid est simpliciter primum secundum eminentiam.*

wieder derſelbe Fall, und man muß entweder ins Unendliche fortgehen, oder bei einem ſchlechthin Erſten ſtehen bleiben. Da man nun nicht ins Unendliche hinaufſteigen kann, ſo muß es ein abſolut Erſtes geben. Es kommt daher darauf an, zu beweiſen, daß eine endloſe Reihe von Urſachen und Wirkungen nicht möglich iſt. In dieſer Hinſicht müſſen wir unterſcheiden zwiſchen einer eſſentiellen und accidentellen Reihe von Urſachen [13]). In jener Reihe iſt eine zweite Urſache als

13) A. a. O. S. 247: *Aliud est loqui de causis per se et per accidens, et aliud est loqui de causis essentialiter sive accidentaliter ordinatis. Nam in primo tantum est comparatio unius ad unum, causae videlicet ad causatum, et est causa per se, quae secundum naturam propriam et non secundum aliquid sibi accidens causat, et causa per accidens e converso. In secundo est comparatio earum causarum inter se, in quantum ab eis est aliquid causatum. Et differunt causae per se, sive essentialiter, ordinatae a causis per accidens, sive accidentaliter, ordinatis in tribus. Prima differentia est, quod in causis per se ordinatis causa secunda, in quantum causa, dependet a prima, in per accidens non, licet in esse, vel in aliquo alio dependeat. Secunda est, quod in per se ordinatis est causalitas alterius rationis et alterius ordinis, quia superior est perfectior, in accidentaliter ordinatis non. Haec sequitur ex prima. Nam nulla causa a causa ejusdem rationis dependet essentialiter in causando, quia in causatione alicujus sufficit unus unius rationis. Tertia est, quod omnes causae per se ordinatae essentialiter ordinatae simul necessario requiruntur ad causandum, alioquin aliqua per se causalitas deesset effectui, in accidentaliter autem ordinatis non sic est, quia non requiritur simultas earum in causando. Ex tribus differentiis causarum tres rationes eliciuntur, ex prima, universitas causatorum dependet in causando: ergo ab aliquo, quod non est aliquid universitatis. Ex*

Urſache Wirkung einer erſten Urſache, ſie iſt als Urſache zugleich Wirkung, in dieſer iſt eine zweite Urſache in einer andern Beziehung Urſache und in einer andern Wirkung; ſofern ſie Urſache iſt, iſt ſie nicht zugleich Wirkung, ſie hängt in einer andern Hinſicht ab von der erſten Urſache, Urſache und Wirkung fallen alſo in ihr auseinander (ſo erzeugt, nach dem von Duns Scotus ſelbſt gebrauchten Beiſpiel, der Sohn, auch wenn ſein Vater todt iſt, er iſt, indem er ſelbſt Urſache iſt, unabhängig von der Urſache, die ihm ſein Daſeyn gibt). Weil ſo in der eſſentiellen Reihe jede Urſache als Urſache Wirkung iſt, ſo iſt für dieſe Reihe der Urſachen, wenn ſie wirken ſollen, eine Simultaneität erforderlich, ſie wirken, ſofern ſie wirken, alle mit einander, zugleich mit Einem Schlage. Dieß iſt in der Reihe der accidentellen Urſachen nicht erforderlich. Hieraus folgt ebenſowohl, daß eine Unendlichkeit der eſſentiellen Reihe unmöglich iſt, als auch, daß der endloſe Progreß, der endloſe Wechſel von Urſache und Wirkung in der accidentellen Reihe (in welcher daſſelbe, ſo zu ſagen, mit der einen Hälfte Urſache, mit der andern Wirkung iſt, ohne beides zur Einheit, in welcher es als Urſache ganz Wirkung und als Wirkung ganz Urſache iſt, zuſammenzuſchließen) nicht möglich iſt, ohne die feſte Identität der Urſache und Wirkung in der eſſentiellen Reihe [14]). Denn, was das Erſte betrifft, unendliche Urſachen können nicht zugleich ſeyn, alſo keine endloſe Reihe. Dieß iſt das Negative. Hierin iſt freilich auf unſerem Standpunct ſchon das Poſitive ent-

---

secunda in infinitum superior erit in infinitum perfectior. Ex tertia infinita simul actu.

14) A. a. O. S. 248.: *Infinitas essentialiter ordinatorum est impossibile. Similiter secundo: infinitas accidentaliter ordinatorum est impossibilis, nisi ponatur status* (etwas Stehendes im Gegenſaz des *fluxus* der Urſachen und Wirkungen) *in essentialiter ordinatis, ergo omni modo est impossibile infinitas in essentialiter ordinatis.*

halten, daß die eſſentielle Reihe um der Identität der Urſachen und Wirkungen willen, auf der ſie beruht, als causa sui, ſelbſt durch ſich iſt, was pantheiſtiſch wäre. Allein dieſe Reihe kann nach Duns Scotus vor allem deshalb nicht unendlich ſeyn, weil die Geſammtheit der eſſentiellen Urſachen etwas Bewirktes iſt, und alſo ſelbſt eine wirkende Urſache vorausſezt. Duns Scotus ſezt ſomit ohne weitern Beweis jene eſſentielle Reihe ſchlechthin als Wirkung, und Gott als eine Urſache dieſer Wirkung. Er hat alſo in dieſer Reihe die Urſachen und Wirkungen alle zumal zuſammengefaßt, um ſie ſchlechthin als Wirkung Gottes, als transcendente reiner Urſache, die nicht Wirkung iſt, zu ſezen. Urſache und Wirkung zur Identität zuſammenfaſſend trennt er beide ſchlechthin in eine reine Urſache, die nicht Wirkung, und in eine reine Wirkung (die universitas essentialiter ordinatorum). Auf dieſe Weiſe hält er Urſache und Wirkung zugleich feſt, als ſchlechthin getrennt, in der eſſentiellen Reihe ſind ſie zugleich, als gänzlich in einander. Beides iſt nothwendig, wenn die Begriffe Urſache und Wirkung metaphyſiſch richtig gedacht werden ſollen, aber wie beides zu vereinigen, auf dieſe Frage hat ſich Duns Scotus nicht eingelaſſen [15]). Den zweiten Saz, daß der unendliche Fluß der accidentellen Reihe nicht möglich iſt ohne den status der eſſentiellen, beweist Duns Scotus ſo: Alles auf einander Folgende iſt von gleicher Qualität, Vollkommenheit, Potenz, während in einer Reihe, in welcher alles zugleich iſt, ein Grad-Unterſchied der Potenz

15) A. a. O.: *Infinitas essentialiter ordinatorum est impossibilis. Probatio: tum quia universitas causatorum essentialiter ordinatorum est causata: ergo ab aliqua causa, quae non est aliquid illius universitatis, quia tunc esset causa sui. Tota enim universitas dependentium dependet, et a nullo illius universitatis. Tum secundo quia causae infinitae essent simul in actu.*

der Urſachen ſtattfindet, aber jedes Glied der Succeſſion hängt in einer andern Ordnung, als in der es innerhalb der Reihe des Succeſſiven von einem Gliede deſſelben als nächſter Urſache abhängt, von einem dem Weſen nach Erſteren ab, d. h. es iſt nicht anders zu denken, als ſo, daß es zugleich Glied der intelligiblen (eſſentiellen) und der empiriſchen (accidentellen) Reihe iſt, oder der Wechſel von Urſache und Wirkung, in welchem beide immer auseinanderfallen, iſt nicht möglich ohne die Identität von Urſache und Wirkung [16]).

16) A. a. O.: *Probatur sic, quod infinitas in accidentaliter ordinatis sit impossibilis, nisi ponatur status essentialiter ordinatorum, quia infinitas accidentalis, si ponitur hoc, non est simul: patet, sed successive tantum ut alterum post alterum, ita quod si secundum fluat aliquo modo a priore, non tamen dependet ab ipso in causando. Potest enim causare ipso non existente, sicut filius ita generat patre mortuo, sicut ipso vivo, talis infinitas successionis est impossibilis, nisi continuetur* (in einer Einheit zuſammengehalten wird), *vel perpetuetur ab aliqua natura infinite durante, a quo tota successio et quodlibet ejus dependeat. Nulla enim difformitas* (wie Urſache und Wirkung eine in ſich zerfallende Zweiheit ſind) *perpetuatur, nisi in virtute alicujus permanentis, quod nihil est illius successionis, quia omnia successiva sunt ejusdem rationis, sed est aliquid prius essentialiter, quia quodlibet successionis dependet ab ipso, et hoc in alio ordine, quam a causa proxima, quae est aliquid illius successionis.* Daß Duns Scotus unter der eſſentiellen Reihe das Intelligible und unter der accidentellen das Empiriſche verſteht, erhellt aus demjenigen, was er S. 247. ſagt: *Quod si negatur ordo essentialis, quia accidentalis sufficit ad sensum* (alſo für die ſinnliche Wahrnehmung), *contra probo, quod causatur ab aliquo: natura producibilis in uno supposito est producibilis in quolibet, qua ratione igitur nunc in isto, et prius in illo, et in illo, nulla autem*

Es gibt alſo auf die gezeigte Weiſe ein abſolut erſtes Bewirkendes, doch iſt es zunächſt nur möglich. Daß es nothwendig iſt, wird weiter gezeigt. Daß es möglich iſt, erhellt daraus, daß Cauſalität und Unabhängigkeit (Abſolutheit), oder Vollkommenheit, ſich wohl vertragen, denn Cauſalität ſchließt keine Unvollkommenheit in ſich. Dieſen Begriff haben wir erreicht, nicht gerade dadurch, daß wir von einem gegebenen Bewirkbaren ausgingen; denn ein Solches iſt ein Zufälliges, und nicht von dieſem, nur vom Nothwendigen aus läßt ſich etwas beweiſen; ſondern wir gingen vom Begriff des Bewirkbaren aus, wie Duns Scotus ſich ausdrückt, von der **natura, quidditas, possibilitas** deſſelben: dieſer Begriff iſt ein nothwendiger, und ſo kommen wir vom Nothwendigen aus zum Nothwendigen [17]).

---

successio continuatur nisi in virtute alicujus permanentis. Illud vero nihil est sic successivi, ergo praeter individuum in specie generans erit aliud superius agens. Dieß iſt alſo hier die unſtreitig ſehr beachtenswerthe Idee, daß die Dinge zugleich als empiriſche und als intelligible Reihe betrachtet werden, und daß Duns Scotus dieſe in jene ſelbſt eingreifen läßt.

17) Duns Scotus macht ſich a. a. O. S. 248. die Einwendung: *quod ratio procedit ex contingentibus, et ita non est demonstratio. Respondeo, quod posset sic arguii: aliqua natura est effecta, quia aliquod subjectum est mutatum, et ita terminus mutationis incipit esse in subjecto, et ita ille terminus vel compositum producitur sive efficitur: ergo aliquod est efficiens per naturam correlativorum, et tunc praemissa esset secundum veritatem contingens. Tamen non sic arguitur probando primam conclusionem, sed hoc modo: Aliqua natura est effectibilis, ergo aliqua est effectiva. Antecedens probatur, quia aliquod subjectum est mutabile, et aliquod ens est possibile, accipiendo possibile, ut dividitur contra necessarium, et sic procedendo est ex necessariis*

Die zweite Conclusion der dreifachen Reihe zeigt, daß die schlechthin erste Causalität incausabel sey, und keine Ursache hat; hieß folgt daraus, daß sie ineffectibel und unabhängig ist. Als ineffectibel ist sie nämlich weder ihrem Zweck, noch ihrer Form oder Materie nach von einem Andern abhängig [48]).

Die dritte Conclusion ist: die erste Causalität ist wirklich. Da es ihrem Begriffe widerspricht, von einem andern zu seyn, so ist eben damit gesagt, daß sie von sich seyn müsse. Daraus aber folgt, daß sie von sich ist [49]). Der

---

Et tunc probatio primae conclusionis procedit vel concludit de esse quiditative, sive de esse possibili, non autem de existentia actuali, sed, de quo nunc ostenditur possibilitas, ultra in tertia conclusione actualis existentia ostenditur.

48) A. a. O. S. 249.: *Secunda conclusio de primo effectivo est ista, quod simpliciter primum effectivum est incausabile. Hoc probatur, quia est ineffectibile et independens effectivum, et haec patet: prius, quia si sit virtute alterius causativum vel ab alio effectibile, ergo vel procedetur in infinitum, vel erit circulus (nam circulum in causis esse est inconveniens S. 247.), vel status in aliquo ineffectibili, et independente effectivo — et ulterius concluditur, si illud primum est ineffectibile, ergo erit incausabile, quia non finibile, nec materiabile, nec formabile — non est finibile, quia causa finalis non causat — immateriabile et non formabile, quia cujus non est causa extrinseca, ejus non est causa intrinseca — ratio causae extrinsecae est naturaliter prior ratione causae intrinsecae.* Die *causa extrinseca* wird mit dem *ineffectibile* vom Absoluten verneint, gemäß dem Begriff des *ineffectibile*.

49) A. a. O.: *Primum effectivum est in actu existens, et aliqua natura existens actu, sic est effectiva. Probatio: cujus rationi repugnat simpliciter esse ab aliquo, illud si potest esse, potest esse a se, sed rationi primi effec-*

Beweis dafür ist eigentlich ein doppelter: 1) Was nicht von sich ist, kann nicht von sich seyn, denn sonst würde es sich zu etwas wirklich machen (nicht blos machen können), was es nicht ist, und insofern würde ein Nichts Ursache von Etwas seyn. 2) Wäre es nicht, indem es von sich seyn kann, auch wirklich von sich, so würde es sich selbst hervorbringen, was gegen den Begriff des **incausabile** ist. Das Seynkönnen ist also ein unmittelbares durch sich Seyn. Der Beweis ist in dieser Hinsicht nur eine Wiederholung des Beweises des **incausabile**, als Beweis der actuellen Existenz ist er nur die nähere Analyse des Begriffs Gottes, als des **incausabile**, als welches er sofehr reine Ursache ist, daß er nicht einmal Ursache seiner selbst ist, und es wird so auch klar, warum der Beweis des **incausabile** auf den Beweis des **primum simpliciter** folgt, und dem Beweis der actuellen Existenz voranzeht. Alles kommt daher bei diesem Beweise auf den Begriff der reinen Causalität an, die nicht von einem andern,

---

tivi repugnat esse ab aliquo — et ipsum potest esse — ergo effectivum simpliciter primum potest esse a se, ergo est a se. Quia quod non est a se, non potest esse a se, quia tunc non ens produceret aliquid ad esse, quod est impossibile, et adhuc idem causaret se et ita non erit incausabile omnino. Aus der Möglichkeit wird also auf die Wirklichkeit geschlossen, weswegen Duns Scotus auch schon bei der ersten Conclusion sagt: *effectivum nullam imperfectionem ponit necessario — ergo effectivitas independens potest inesse alicui naturae, et illa est simpliciter prima, ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis, et hoc sufficit, quia inferius ex hoc concludetur, quod tale efficiens primum, si est possibile, est in re.* Duns Scotus sezt noch hinzu: *Illud ultimum, scilicet de existentia primi effectivi aliter declaratur: quia inconveniens est universo deesse supremum gradum possibilem in essendo.*

und nicht von sich selbst hervorgebracht wird, sondern nur Anderes hervorbringt. Der Begriff der Causalität ist durch das Wirkliche gegeben, aber nicht durch ein bestimmtes Einzelnes, weil das Einzelne für sich auch nur das Zufällige ist, worin schon das Bewußtseyn der Unmöglichkeit liegt, das Zufällige zum Begründenden für das Absolute zu machen, also kann es nur das an sich Wirkliche, der Begriff des Wirklichen oder die Möglichkeit des Wirklichen seyn, von welchem aus man zu dem Begriff der absoluten Ursächlichkeit gelangt: weil es ein effectibile gibt, gibt es auch ein effectivum simpliciter primum, wie aber das effectibile nur ein Mögliches ist, so ist auch das effectivum nur als Möglichkeit gesezt, und das in seinem Ausgangspunct kosmologische Argument wird nun zum ontologischen, indem der Beweis für das Daseyn Gottes sich erst dadurch vollendet, daß das an sich Mögliche auch als das Wirkliche nachgewiesen wird. Die reine Ursächlichkeit ist als solche auch das an sich Seyende, weil sie, wenn sie blos der Möglichkeit, der Potenz nach wäre, sich selbst hervorbringen würde, also als causa sui nicht blos Ursache, sondern auch Wirkung wäre. Gott ist also die reine Ursächlichkeit, ebendeswegen kann auch die Welt, Gott gegenüber, nur die reine Wirkung seyn. Indem aber auf diese Weise Gott und Welt in ihrer Getrenntheit gegenüber gestellt werden, und als Ursache und Wirkung auseinanderfallen, findet auf das Verhältniß Gottes und der Welt von selbst seine Anwendung, was Duns Scotus über das Verhältniß der essentiellen und accidentellen Reihe sagt, daß das Auseinanderseyn der Ursache und Wirkung sich nicht denken läßt ohne das Ineinanderseyn beider, und die ganze Reihe der Conclusionen für das Daseyn Gottes concentrirt sich daher in dem Hauptsaz der ganzen Argumentation, daß eine endlose Reihe von Ursachen nicht möglich ist, oder der unendliche Fluß der Reihe der accidentellen Ursachen zu seiner nothwendigen Voraussezung hat den status der essentiellen

Urſachen. Dieſer **status** iſt nichts anderes als Gott ſelbſt, und es ergibt ſich daher als der Grundgedanke der ganzen Argumentation, daß das Daſeyn Gottes nur begriffen werden kann als das Ineinanderſeyn des Eſſentiellen und Accidentellen, oder des Intelligibeln und Empiriſchen, als das immanente Verhältniß Gottes und der Welt.

Die dreifache Concluſion, durch welche gezeigt wird, daß es eine ſchlechthin erſte Cauſalität gebe, enthält den Nerv des ganzen Beweiſes für das Daſeyn Gottes, denn auf dieſe dreifache Concluſion weiſen die beiden andern, welche für die zwei andern Primitäten geführt werden, immer wieder zurück.

Den drei Concluſionen über die **causa effectiva** entſprechen die drei gleichen Concluſionen über die **causa finalis**. Die erſte Concluſion iſt: Es gibt ein **finitivum simpliciter primum**, eine abſolute Endurſache, einen abſoluten Selbſtzweck [20]). Der Beweis iſt derſelbe, wie bei dem **primum effectivum**. Die zweite Concluſion iſt: das **primum finitivum** iſt **incausabile**, weil es **infinibile**, nichts Bezweckbares iſt, ſonſt wäre es nicht das Erſte, und ſomit iſt es **ineffectibile**. Dieß wird ſo bewieſen: Alles was durch ſich thätig iſt, iſt wegen eines Zweckes thätig, was aber nichts abſolut Bewirkendes zu ſeiner Vorausſezung hat, iſt nichts Effectibles, weil das Abſolute nie **per accidens** ſeyn kann; was nun nichts durch ſich Thätiges iſt, iſt nichts Thätiges, was aber keinen Zweck hat, iſt nichts durch ſich Thätiges, alſo iſt es ineffectibel, und es gilt daſſelbe, wie von der **causa prima effectiva**. Die dritte Concluſion iſt: das **primum finitivum** exiſtirt wirklich, und es kommt einem auf nothwendige Weiſe wirklich exiſtirenden Weſen dieſe Primität zu.

Auf die doppelte dreifache Concluſion **de ordine cau-**

20) A. a. O. S. 255. — *hoc est, non est ad aliud ordinabile, nec in virtute alterius natum finire alia.*

salitatis extrinsecae folgen noch drei Conclusionen de ordine eminentiae. Die erste Conclusion ist: Es gibt ein höchstes Wesen (eine natura eminens), das schlechthin das Erste ist in Ansehung der Vollkommenheit. Es erhellt dieß aus dem Beweis für die Reihe der essentiellen Ursachen. Die zweite Conclusion ist: das höchste Wesen ist incausabel, weil es unbezweckbar ist, denn das Bezweckbare wird von dem Zweck in der Güte und somit in der Vollkommenheit übertroffen. Somit ist es ineffectibel und somit incausabel. Daß das höchste Wesen ineffectibel ist, wird auch so bewiesen: Alles Effectible beruht auf der Reihe der essentiellen Ursachen, nach der ersten Conclusion de primo effective, die essentielle Ursache aber geht über den Effect hinaus, wäre es also effectiv, so wäre es nicht das Höchste. Die dritte Conclusion setzt das höchste Wesen als actuell existirend, wie die dritte Conclusion de effective.

Der zweite Artikel des Beweises hat zu zeigen, daß die dreifache Primität, die von jener Quidität im Einzelnen bewiesen ist, derselben Quidität zukommt. Dieß geschieht durch zwei Conclusionen, von welchen die erste beweist, daß das erste Bewirkende der lezte Endzweck ist, und die zweite, daß das erste Bewirkende das erste Höchste ist. Die erste Conclusion ist: Alles, was durch sich wirkt, ist wegen eines Zweckes thätig [21]), das erste Wirksame also wegen des lezten Zweckes, es ist aber leztlich nur wegen sich selbst thätig, also ist es selbst auch der lezte Zweck. Die zweite Conclusion ist:

21) A. a. O. S. 257.: *Quia omne per se efficiens, agit propter finem, et prius efficiens agit propter finem priorem, ergo primum efficiens agit propter ultimum finem, sed propter nihil aliud a se principaliter et ultimate agit, quia nihil aliud a se potest esse finis ejus, ergo agit propter se, sicut propter ultimum finem, ergo primum efficiens est ultimus finis.*

Das erſte Bewirkende iſt nicht ſynonym mit den bewirkten Naturen, ſondern homonym [22]); alſo iſt es höher und vorzüglicher, und das erſte Bewirkende iſt ſomit das Höchſte.

Der dritte Artikel führt noch den Beweis, daß jene dreifache Primität nicht nur ſo in demſelben Weſen iſt, daß, wo die eine iſt, auch die andere iſt, ſondern auch eine ſolche Identität in demſelben ſtattfindet, daß das erſte Bewirkende ſeiner Quidität und Natur, oder ſeinem Begriff nach ſchlechthin Eines iſt. Dieſer Beweis wird durch den Saz eingeleitet, daß das Bewirkende, das nach jener dreifachen Primität das Erſte iſt, an ſich nothwendig iſt. Es folgt dieß daraus, weil es ein Widerſpruch iſt, daß ihm etwas als wirkende Urſache oder als Endzweck, ſomit überhaupt als irgendwelche Urſache vorangeht. Daraus wird nun weiter ſo argumentirt: In einem Weſen, das an ſich iſt, und ſchlechthin incauſabel, kann nichts ſeyn, das poſitiv oder negativ ſeiner Natur widerſtreitet. Ein ſolches wäre entweder von ſich, oder von einem andern; wäre es von ſich, ſo wären entweder zwei ſich widerſtreitende Dinge zugleich, oder keines von beiden, weil das Eine das Andere aufhebt. Wär es von einem Andern, ſo iſt dagegen, daß keine Urſache ein Weſen wegen des Widerſpruchs, in welchem es in ſeinen Wirkungen mit ihr ſteht, zerſtören kann, wenn ſie nicht ihren Wirkungen ein vollkommeneres und intenſiveres Seyn gibt, als das Seyn des zerſtörbaren Andern iſt, nichts aber, was von einem Andern iſt, hat ſeiner Urſache nach ein höheres Seyn, als das Seyn des von ſich Seyenden iſt, weil alles

22) Nicht *univocum*, ſondern *aequivocum*. Die ariſtoteliſche Unterſcheidung Categ. 1.: ὁμώνυμα *(aequivoca)* λέγεται, ὧν ὄνομα μόνον κοινὸν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῷον, ὅ, τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον. — Συνώνυμα *(univoca)* δὲ λέγεται ὧν τό, τε ὄνομα κοινὸν, καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτὸς οἷον ζῷον, ὅ, τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς.

wirkte ein abhängiges Seyn hat, was aber aus sich ist,
unabhängiges Seyn. Kann nun in dem von sich Seyen-
nichts ihm Widerstreitendes seyn, so kann es auch nicht
hts seyn, denn nichts seyn kann, was in seinem Wesen
iderstreitendes in sich enthält. Die Einheit des höchsten We-
s selbst, welche die eigentliche Aufgabe des dritten Artikels
, wird durch folgende drei Gründe beweisen: 1) gibt es
ei Wesen, welchen ein nothwendiges Seyn zukommt, so
ssen sie durch gewisse reale Merkmale unterschieden seyn,
lche entweder wesentliche Bestimmungen des nothwendigen
yns sind, oder nicht. Ist das Erstere, so hat demnach
es dieser beiden Wesen, die an sich schon als nothwendige
esen einander gleich sind, zwei wesentliche Bestimmungen
nothwendigen Seyns, was unmöglich ist, denn da keine
ser beiden Bestimmungen an sich die andere in sich schließt,
bliebe die Nothwendigkeit des Seyns, wenn man je eine
selben wegdenkt, durch die andere gesezt. Es wäre also
e Nothwendigkeit des Seyns durch etwas gesezt, in Er-
nglung dessen die Nothwendigkeit des Seyns nichts desto
niger bliebe. Wenn aber das Lezlere ist, und durch die
entlichen Unterscheidungsmerkmale keines der beiden Wesen
entlich nothwendig ist, so sind somit diese Merkmale keine
entlichen Bestimmungen des nothwendigen Seyns, und
folgt hieraus, daß keines von beiden in dem nothwendi-
Seyn begriffen ist, weil dieses nur ein nothwendiges in
begreift. 2) Zwei höchste Wesen können nicht im Uni-
sum seyn, also auch nicht zwei erste effectiva. 3) Eben-
enig kann es zwei lezte Endzwecke geben, denn wenn es
i gäbe, so würde es ein zweifaches coordinirtes Verhältniß
Dinge zu ihnen geben, so daß die einen Dinge zu den
ern keine Beziehung haben, weil sie sich auch nicht auf
Endzwecke beziehen. Denn die, die ihre Beziehung auf
en lezten Endzweck haben, können keine Beziehung auf
n andern haben, weil dasselbe Abhängige nicht zwei totale,

und vollkommene Urſachen in derſelben Reihe haben kann. Sonſt wäre ja in einer Reihe etwas für ſich Urſache, ohne welches das Abhängige nichts deſto weniger ſeine vollkommene Abhängigkeit hätte. Was alſo ſeine Beziehung auf den Einen Endzweck hat, hat keine Beziehung auf einen andern, und folglich auch keine auf das, was ſeine Beziehung auf den andern Endzweck hat, und ſo würde aus dem Einen und dem Andern keine Einheit des Univerſums zu Stande kommen. Ueberhaupt kann es nicht zwei ſchlechthin beſtimmende Weſen geben, welche die totale Abhängigkeit deſſelben Abhängigen beſtimmen, weil, wenn die Abhängigkeit durch das Eine ohne das Andere ſchon beſtimmt wäre, ſie nicht auch noch durch das Andere beſtimmt werden könnte [23]).

So großartig der aus dieſen drei Artikeln beſtehende, mit allem Aufwand dialectiſchen Scharfſinns und ſcholaſtiſcher Subtilität ausgeführte Beweis [24]) angelegt iſt, ſo läßt

---

23) A. a. O. S. 259.: *Ad efficiens, eminens, et ad finem dependent alia essentialiter, ergo nullae duae naturae possunt esse primo terminantes alia entia secundum istam triplicem dependentiam praecise: est ergo aliqua una terminans entia secundum istam triplicem dependentiam et ita habens istam triplicem primitatem.*

24) Der Beweis des Duns Scotus, deſſen Auffaſſung allerdings beſondere Schwierigkeiten hat, iſt meines Wiſſens noch nie genauer entwickelt und beurtheilt worden. Auch Tennemann, welcher ſich in der Geſchichte der Philoſ. Bd. 8. S. 761—767. mit demſelben beſchäftigt, hat ihn ungenügend dargeſtellt, und beſonders darin gefehlt, daß er den Unterſchied der *causae essentialiter* und *accidentaliter ordinatae* ſo beſtimmt: es werde dabei nicht auf das Verhältniß der Urſache zur Wirkung, ſondern nur auf das Verhältniß zweier Urſachen zu einer gemeinſchaftlichen Wirkung geſehen, welches nichts anderes ſey, als das Verhältniß der ſubordinirten und coordinirten Urſachen zu einer gemeinſchaftlichen Wirkung. Dadurch wird der Beweis

r ſich doch, in ſeinem Zuſammenhang betrachtet, auf wenige
)auptmomente zurückführen. Daß, was der dritte Artikel
eweist, das Abſolute das abſolut Eine iſt, liegt im Begriff
es Abſoluten ſelbſt. Daß aber, wovon der zweite Artikel
andelt, die dreifache Primität an ſich eine und dieſelbe iſt,
n den drei Begriffen der abſoluten Cauſalität, der abſolu-
en Endurſache und der abſoluten Eminenz daſſelbe Eine Ab-
)lute nur nach drei verſchiedenen Beziehungen, unter drei
erſchiedenen Geſichtspuncten, ſich darſtellt, hätte nur dann
ine wahre Bedeutung, wenn die Unterſcheidung dieſer ver-
hiedenen Geſichtspuncte aus dem Begriffe des Abſoluten
lbſt abgeleitet worden wäre. Allein es muß eben dieß als
in weſentlicher Mangel der ganzen Argumentation angeſehen
erden, daß das **primum secundum effinientiam**, das
rimum secundum rationem finis, und das **primum**
ecundum eminentiam nur neben einander geſtellt ſind.
Sind Urſache und Zweck, das **effiecre** und das **agere prop-**
er finem weſentlich verſchiedene Begriffe, ſo kann auch nicht
hlechthin behauptet werden, daß das **effectivum** identiſch
y mit dem **primum finitivum**, beide fallen zwar im Be-
riffe des Abſoluten zuſammen, warum aber gleichwohl das
bſolute ſowohl das Eine als das Andere iſt, wird hieraus
och nicht klar: Urſache und Zweck werden nur als verſchie-
ene Bezeichnungen der Idee des Abſoluten genommen, nicht
ber als Momente derſelben begriffen. Der Hauptbegriff,
n welchen ſich die ganze Argumentation bewegt, iſt unſtrei-
g der Begriff der abſoluten Urſächlichkeit; ſo zerfällt die
rgumentation wieder in zwei weſentlich verſchiedene Elemente,

---

in ſeinem Hauptmoment in ein ſchiefes Licht geſtellt und ver-
liert ſeinen eigentlichen Nerv, indem bei den ſubordinirten und
coordinirten Urſachen, wenn ſie nur auf ihre gemeinſchaftliche
Wirkung bezogen werden, doch wieder daſſelbe Verhältniß zwi-
ſchen Urſache und Wirkung ſtattfindet.

das kosmologiſche und das ontologiſche, welche als Theile eines und deſſelben Beweiſes zuſammengenommen ſind, während ſie doch auseinandergehalten werden ſollten. Geht man von dem Begriffe des Zufälligen oder Bewirkbaren aus, ſo kann die Frage nur ſeyn, ob eine unendliche Reihe von Wirkungen und Urſachen möglich iſt, oder nicht. Dieſe Frage hat Duns Scotus ſehr befriedigend gelöst, aber man ſollte nun denken, ſobald die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe und ebendamit die Nothwendigkeit einer abſolut erſten Urſache nachgewieſen iſt, ſey hierin auch ſchon der ganze Beweis für das Daſeyn Gottes enthalten, ſofern die abſolut erſte Urſache dieſelbe Realität oder Nothwendigkeit haben muß, welche den Bedingten oder Bewirkbaren, von welchem der Beweis ausgeht, zukommt. Wird nun aber erſt noch, wie dieß im Gang der Argumentation des Duns Scotus iſt, als die eigentliche Aufgabe des Beweiſes angeſehen, nachzuweiſen, daß mit der Möglichkeit auch die Wirklichkeit geſezt iſt, ſo wird nicht nur an die Stelle der Realität, die ſich als die Conſequenz des Beweiſes ſchon ergeben hat, die bloße Möglichkeit geſezt, ſondern auch etwas ganz Anderes zum Ausgangspunct des Beweiſes gemacht, nicht das Zufällige und Bedingte, das nicht blos das Mögliche, ſondern das in der unmittelbaren Realität Gegebene iſt, ſondern die Idee Gottes ſelbſt, als der abſoluten Urſächlichkeit. Die Idee dieſer Urſächlichkeit iſt ihre Möglichkeit, ihre Möglichkeit iſt aber auch ihre Wirklichkeit. Dieß iſt der Gedanke des ontologiſchen Arguments, und die Argumentation des Duns Scotus iſt daher ebenſowohl ontologiſch als kosmologiſch. Sollen nun dieſe beiden Beſtandtheile der Argumentation in das richtige Verhältniß zu einander geſezt werden, ſo könnte dieß nur durch die Anerkennung geſchehen, daß das kosmologiſche Argument, näher betrachtet, ſich ſelbſt zum ontologiſchen aufhebt, ſofern nämlich das Seyn, von welchem es ausgeht, kein wahres ſelbſtſtändiges Seyn iſt, ſondern als ein endli-

ches, auch nur ein ſcheinbares und nichtiges. Das Bewußtſeyn hievon ſcheint dem Duns Scotus nicht ganz gefehlt zu haben, wenn er ſeiner Argumentation die Einwendung entgegenſtellt: *quod procedat ex contingentibus, et ita non sit demonstratio, quia praemissae assumunt esse de aliquo causato, omne autem tale contingenter est*.[25]). Wie er dieſe Einwendung zu beantworten ſuchte, iſt ſchon gezeigt worden, es erhellt aber zugleich, wie der Beweis bei dem Gange, welchen er nahm, alle feſte Haltung verlieren mußte. Seine eigentliche Baſis iſt der Boden des kosmologiſchen Arguments, indem ihm aber das Bewußtſeyn zu dämmern beginnt, daß dieſer Boden das feſte Fundament nicht darbietet, das der Beweis erfordert, ſpringt er vom kosmologiſchen Argument zum ontologiſchen über, ohne doch dem leztern, da es nur zur Ergänzung des ontologiſchen dienen ſoll, die ſelbſtſtändige Bedeutung zu geben, deren es fähig iſt.

Halten wir uns an den weſentlichen Theil des Arguments, ſo ſehen wir die beiden größten Scholaſtiker, Thomas von Aquino und Duns Scotus, in der Anſicht zuſammenſtimmen, daß der Beweis für das Daſeyn Gottes nur auf dem Wege des kosmologiſchen Arguments geführt werden könne. Es iſt dieß überhaupt der Standpunct, auf welchen ſich die Scholaſtiker immer wieder ſtellten, um die Idee Gottes, als des Abſoluten, für das denkende Bewußtſeyn zu vermitteln. Auch Albert der Große [26]) führt in ſeiner theologiſchen Summe daſſelbe Argument in mehreren von Auguſtinus und Boëthius entlehnten Formen aus. Noch deutlicher aber iſt die Wichtigkeit, welche auch er dieſem Argument beilegt, aus der dieſe Frage beſonders betreffenden Schrift: De can-

25) A. a. O. S. 247.

26) Summa theol. P. I. Tract. III. Qu. 18. Opp. Lugd. 1651. T. XVII. S. 64 f.

sis et processu universitatis [27]), zu erſehen, in welcher er den auf dem Wege dieſes Arguments ſich ergebenden Begriff des höchſten Princips genauer entwickelte. Er geht hier von dem Zuſammenhang der Urſache und Wirkung, oder nach Ariſtoteles von dem Bewegenden und Bewegten aus, und ſucht vor allem der Annahme einer unendlichen Reihe zu begegnen. Wenn man auch behauptet, daß Wirkendes und Bewirktes, Bewegendes und Bewegtes in unendlicher Folge in einander eingreifen, ſo muß doch das auf dieſe Weiſe Zuſammengeſezte ſich auch wieder unterſcheiden, und auf ſeinen reinen Begriff zurückführen laſſen. Alles, was iſt, iſt als Urſache und Wirkung, aus Bewegendem und Bewegten, gleichſam aus Anfang und Ende als den beiden Extremen, zwiſchen welchen alles Mittlere liegt, zuſammengeſezt. Da nun alles, was zuſammengeſezt iſt, auch wieder in die Principien, aus welchen es zuſammengeſezt iſt, muß aufgelöst werden können, ſo muß es auch einen abſoluten Anfang und ein abſolutes Ende geben. Ein Anfang, welcher ein Unendliches vor ſich, und ein Ende, das ein Unendliches nach ſich hat, iſt kein Anfang und kein Ende. Sollen alſo Anfang und Ende keine inhaltsleeren Begriffe ſeyn, ſo iſt es unmöglich, daß es eine unendliche Reihe gibt [28]). Daß die Zu-

27) Opp. T. V. S. 528 f.

28) De causis et proc. univers. a. a. O. S. 534.: *Ad probandum unum primum principium in omni genere causarum, licet multae sint viae, tamen una est potissima, scilicet, quod in omni genere causarum et rerum, in quibus invenitur medium compositum ex extremis, necesse est invenire extrema simplicia. In omni autem genere causarum invenitur quod est causa et causatum* — oder *movens et motum. Et movens tantum erit primum, motum tantum erit ultimum. Si enim dicatur, quod infinita media moventia et mota, sive causantia et causata, constat, quod quodlibet illorum erit compo-*

ung ins Unendliche fortgeht, kann dagegen nicht eingewen-
t werden, denn das Unendliche der Zeugung ist nur die
endliche Theilbarkeit der Materie; sobald aber das Ver-
ältniß des Zeugenden und Gezeugten nach der Kategorie
r Causalität betrachtet wird, muß es etwas Stehendes
inen status) geben in einem Ersten, das nur zeugend ist,
nd in einem Lezten, das nur gezeugt ist. Jede Reihe von
rsachen muß ein erstes Princip haben, und ein lezted, das
r Ziel ist. Albert sucht nun weiter zu zeigen, daß die un-
dliche Reihe, da sie jede bestimmte, determinirte Causalität
fhebt, ebendamit auch den Unterschied zwischen Ursache und
irkung völlig verschwinden läßt. Hat der Fluß der Dinge
cht seinen bestimmten Anfang, so kann er auch nicht sein
stimmtes Ende erreichen. Alles ist sowohl Ursache und
irkung, als auch weder Ursache noch Wirkung, und alles
rfließt so ins Unendliche und Unbestimmte. Ebenso fällt,
enn jede Reihe eine unendliche ist, jede Möglichkeit einer
emonstration hinweg, da jede Demonstration ein Erstes
ben muß, von welchem man als einer an sich feststehenden
oraussezung ausgehen kann [29]). Muß es also ein absolut

---

situm ex virtutibus compositis moventis et moti, sive causantis et causati. Omne autem compositum resolvitur in componentia. Causans ergo causatum resolvitur in id, quod est ante se ut causans, et in id, quod est post se ut causatum. Infinitis ergo existentibus secundum principium et finem meditis, sequitur, quod infinitum secundum principium resolvitur in id, quod est ante secundum principium, quod est omnino impossibile. — Impossibile autem ex hoc sequitur, quod causans causatum procedat in infinitum.

29) A. a. O. S. 535.: *Causans causatum, si abit in infinitum, nec causans erit ullum neque causatum. — Adhuc si causans causatum abit in infinitum, nec demonstrat nec demonstratur. Si enim demonstrat, ex primis ante*

Erſtes geben, vor welchem nichts iſt, und nach welchem ein Anderes iſt, ſo darf man ſich dieſes Nichtsſeyn vor dem Erſten nicht ſo denken, wie wenn es ſelbſt aus dem Nichts hervorgegangen wäre. Denn alles, was aus dem Nichts hervorgeht, iſt möglich, ſo daß es ebenſogut ſeyn als nicht ſeyn kann. Alles aber, was möglicher Weiſe nicht ſeyn kann, hängt in ſeinem Seyn von einem Andern ab, das die Urſache ſeines Seyns iſt, und es iſt von ſich ſelbſt nicht. Wäre alſo das erſte Princip das Seyn nach Nichts, ſo würde das Seyn des erſten Princips von einem andern abhängen, und ebendeswegen nicht das erſte Princip ſeyn. Wenn daher vom erſten Princip geſagt wird, daß vor ihm nichts iſt, ſo darf dieß nicht ſo gedacht werden, als ob es nach dem Nichts wäre, ſondern es ſoll hiemit nur geſagt werden, daß es ſchlechthin nichts gibt, das als ein **prius** ſich privativ oder negativ, oder der Möglichkeit nach zu ihm verhalten könnte; nicht privativ, weil es nicht aus der Privation ſeines Seyns hervorging, nicht negativ, weil ſein Seyn nie negirt werden kann, nicht der Möglichkeit oder der Potenz nach, weil ſein Seyn in nichts vor ihm ſeine Wurzel haben kann. Es iſt alſo das abſolute **prius** von allem, und kann ſein von keinem andern abhängiges Seyn nur von ſich haben, woraus folgt, daß es allein ein ſubſtanzielles und eſſenzielles Seyn hat. Bei allem aber, was von einem Andern iſt, iſt ſein Seyn etwas anderes, als was es iſt (Seyn und Weſen ſind nicht identiſch). Daß der Menſch Menſch iſt, hat er nicht von einem Andern, weil dieß immer daſſelbe bleibt, er mag exiſtiren oder nicht, daß er aber wirklich iſt, hat er nur vom erſten Seyn, und deswegen kann man fragen, ob er iſt,

---

quae nihil est, virtutem habet demonstrandi, positum autem fuit, prima non habere. — Status igitur est in omnibus causis. Oportet ergo, quod aliquid sit primum efficiens et omnium, et primum movens et omnium.

oder nicht, beim Ersten kann aber diese Frage nicht stattfinden, es ist an sich und was es ist, ist nur sein Seyn. Alles aber, was ist, hat das, was es ist, von sich, sein wirkliches Seyn aber, wenn es von Keinem ist, kann es nicht von sich haben. Denn hätte es sein Seyn von sich, während es doch von Keinem ist, so würde sich in ihm nichts als bloße Möglichkeit zum Seyn verhalten, bei dem Menschen aber ist das, was er ist, Möglichkeit; hätte er nun das Seyn von sich, so müßte der als Möglichkeit existirende Mensch das wirkliche Seyn haben, und die Wirklichkeit wäre zugleich Nichtwirklichkeit. Von einem Andern hat er also das Seyn, von sich aber, was er ist, und folglich ist sein Seyn nicht sein Wesen. Bei dem ersten Princip aber ist dieß nicht so; weil schlechthin nichts vor ihm ist, hat sein Seyn seine Wurzel nur in ihm selbst, und Seyn und Wesen sind identisch. Ebendeswegen kann es auch nur nothwendig seyn. Wäre es nicht nothwendig, so könnte es nur möglich seyn, möglich kann es aber nicht seyn, weil es keine Möglichkeit des Seyns gibt, von welcher sein Seyn abhängen könnte. Das Erste kann daher nur nothwendig seyn; wäre es nicht nothwendig, sondern blos möglich, so könnte es ebensogut auch nicht seyn; wollte man sich aber dieß denken, daß das, was als Ursache und Princip das Erste ist, nicht ist, so gibt es auch nichts Abhängiges, und überhaupt nichts. Das Erste muß also schlechthin nothwendig seyn, es ist unmöglich, daß es nicht ist, sey es in der Wirklichkeit oder im Gedanken, es kann nichts Zufälliges oder Mögliches seyn. Aus dem Begriffe des Nothwendigen leitet nun Albert zwölf Eigenschaften des an sich nothwendigen Wesens ab: 1) Es kann nicht blos eine körperliche Kraft seyn, als solche wäre es nur ein Accidens. 2) Es ist kein Körper. Jeder Körper ist theilbar in Theile, alles Theilbare aber hat die Theile zu seiner Voraussezung. Ferner ist jeder Körper aus Form und Materie zusammengesezt, ohne welche er nicht seyn kann, das Erste aber kann durch keine Elemente

ſeines Seyns bedingt ſeyn. 3) Es iſt weder Form noch Materie, die Form wird nur durch die Materie zur Wirklichkeit, ebenſo die Materie durch die Form, die eine iſt alſo von der andern abhängig, und das Erſte oder Nothwendige kann daher weder das Eine noch das Andere ſeyn. 4) Sein Weſen iſt identiſch mit ſeinem Seyn, ſonſt wäre ja ſein Seyn abhängig von einem Andern, von welchem es als ſeiner Urſache wäre. Das Erſte hat aber keine Urſache. Sein Seyn kann daher nur ſein Weſen ſeyn, oder es müßte ſein Seyn von dem, was es iſt, als ſeiner Urſache bewirkt werden, oder ſeine eigene Urſache ſeyn. Daß aber etwas die causa sui iſt, und als ſolche die Identität der Urſache und Wirkung, hält Albert für unmöglich. Daher kann, — wenn das nothwendige Seyn des erſten Princips ſo ſehr nur als das ſchlechthinige Seyn zu nehmen iſt, daß es nicht einmal als causa sui betrachtet, überhaupt nichts von ſeinem Seyn Verſchiedenes gedacht werden kann, — dieſes nothwendige Seyn nur die Identität des Seyns und Weſens ſeyn [30]). 5) Das Erſte, das nothwendig iſt, kann nicht von einem Andern als ſeiner Urſache abhängen, weil es ja vor dem, von welchem es abhängt, ſeyn müßte. 6) Das Erſte hängt von einem Andern nicht ſo ab, wie das Andere von ihm abhängt, es kann überhaupt in dem Erſten nichts blos Relatives ſeyn. 7) Es können nicht zwei oder mehrere nothwendige Weſen ſeyn. Sind es zwei oder mehrere, ſo müſſen ſie entweder ganz gleich, oder indifferent oder different ſeyn. Sind ſie ganz gleich, ſo kann auch keine Differenz der Zahl ſeyn. Sind ſie aber different, ſo folgt hieraus eine doppelte Incon-

30) A. a. O. S. 538. — *Sequitur ergo, quod id, quod habet esse, causa sit sibi in esse, quod omnino impossibile est. — Si vero dicatur, quod esse sibi ipsi causæ est in esse, sequitur, quod idem est causa et causatum, quod non capit intellectus. Relinquitur ergo, quod in primo quod est, necesse esse, idem sit esse, et quod est.*

venienz. Das Eine ist, daß zwei oder mehrere ihre Einheit in dem Allgemeinen haben, das Allgemeine wird aber nur so particulär, daß sich die Gattung zur Art, die Art zum Individuum differenzirt. Ist nun das Nothwendige in zwei oder mehreren, so muß es sich auch zum Allgemeinen auf die eine oder andere Weise verhalten, aber ebendadurch ist es in seinem Seyn ein abhängiges. Das Andere ist, daß, wenn auch die Differenz die Gattung nicht zu dem macht, was sie ist, sie doch die Gattung zur Art, und die Art zum Individuum bestimmt. In allem aber, was sich durch die Differenz vervielfältigt, ist ein Unterschied des Seyns und Wesens. 8) Vom Ersten kann nichts prädicirt werden, was zu seinem Seyn erst hinzukäme, sondern alles, was mit ihm ist, ist nur es selbst. Gibt es etwas, was nicht es selbst ist, so ist es entweder von ihm selbst, oder von einem Andern bewirkt. Das Leztere kann ohnedieß nicht seyn, aber auch das Erstere nicht, weil es sonst sowohl thätig als leidend, ebendeswegen aber zusammengesezt wäre, da es als Thätiges ein Anderes und ein Anderes als Leidendes wäre. 9) Es ist schlechthin ohne Veränderung und Bewegung. 10) Vom Ersten kann unmittelbar nur das Eine seyn. 11) Auf das nothwendige Seyn kann nicht nur der Begriff des Accidens, sondern auch der Begriff der Substanz nicht angewandt werden. Bei jeder Substanz, die unter den Begriff der Substanz gehört, ist ihr Seyn verschieden von ihrem Wesen, und sie ist deswegen zusammengesezt, d. h. alles was entweder Gattung, oder Art, oder Individuum ist, hat sein Seyn von einem Höhern oder Allgemeineren, unter dessen Begriff es gehört. Warum aber das Erste, als das Allgemeinste, als das alles in sich begreifende **genus generalissimum**, nicht unter dem Begriff der Substanz soll gedacht werden können, hat Albert nicht genügend nachgewiesen [31]). 12) Wie das

31) A. a. O. S. 539.: *Genus generalissimum — tamen intra*

Erſte nicht von einem Andern iſt, ſo muß von ihm alles Andere ſeyn, und zwar iſt es, wie Albert noch hinzufügt, um den Begriff des Princips zu beſtimmen, als Princip ſowohl die Endurſache von allem, auf die ſich alles bezieht, und um deſſen willen alles von ihm Abhängige iſt, als auch die wirkende Urſache, durch welche alles bewirkt wird, ohne daß ſie mit dem durch ſie Bewirkten ſich vermiſcht, ſondern es iſt von demſelben, wie der Künſtler von dem Kunſtwerke, verſchieden [32]).

Hiemit iſt der Begriff eines an ſich ſeyenden, nothwendigen, abſoluten Princips feſtgeſtellt, und der Gang der die Realität eines ſolchen Weſens nachweiſenden Argumentation iſt die von der Wirkung zu der Urſache, von dem Bedingten zum Unbedingten, vom Endlichen zum Abſoluten aufſteigende Betrachtung.

Die Argumente für das Daſeyn Gottes ſchließen von ſelbſt die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes in ſich, aber nur

---

se habet illud, quod ipsum est, et illud, quo est esse ipsius, sicut patet in resolutione ejus cum dicitur, substantia ens non existens in subjecto. Warum ſoll dies nicht auch von dem Erſten gelten? Es iſt eine willkürliche Beſtimmung, zu ſagen: *substantia, quae est in genere — tamen nihil prohibet, eam esse in subjecto, ut pars quidditatis alicujus in subjecto.* Das *non esse in subjecto* iſt ja gerade die Identität des Seyns und Weſens.

32) A. a. O. S. 540.: *Primum ergo principium omnium dicitur ut finis, et hoc est in ordine, quo omnia se habent ad ipsum, in hoc autem ordine supponitur, omnia existere in se ipsis, non enim se habet ad aliud, nisi quod existit in se ipso et sic non sequeretur, quod primum principium esset principium omnium secundum esse uniuscujusque eorum. Causa vero efficiens etiam principium est, — distincta vero, sicut artifex distinctus est ab artificiato.*

im Allgemeinen, und je näher noch die Scholastik der alten platonischen, durch den Areopagiten Dionysius und Scotus Erigena zu so großem Ansehen in der Kirche gekommenen Ansicht von der absoluten Unerkennbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes stund, eine um so wichtigere Aufgabe der Untersuchung mußte für die Scholastik die Frage seyn, ob und wie Gott erkannt werden kann [33]).

Unter den verneinenden Gründen nimmt, wie sich erwarten läßt, die wichtigste Stelle der areopagitische Saz ein, daß Gott nicht sowohl existirt, als vielmehr über alle Existenz erhaben ist, an welchen sich sehr natürlich die weitere Behauptung anschließt, daß, da zwischen dem erkennenden Subject und dem Object der Erkenntniß ein adäquates Verhältniß seyn muß, zwischen Gott aber und einem geschaffenen Verstand ein unendlicher Abstand ist, das Wesen Gottes für jeden geschaffenen Verstand schlechthin unerkennbar ist. Dagegen beruft sich Thomas von Aquino für die entgegengesezte Behauptung auf die Bestimmung des Menschen zur Seligkeit. Da die höchste Seligkeit des Menschen in seiner höchsten Thätigkeit besteht, die die Thätigkeit des Verstandes ist, so müßte, wenn der geschaffene Verstand das Wesen Gottes nie sehen kann, entweder der Mensch nie die Seligkeit erlangen, oder seine Seligkeit in etwas Anderem bestehen, als in Gott. Das Leztere würde mit dem Glauben streiten. Die höchste Vollkommenheit der vernünftigen Creatur ist Gott, als das Princip ihres Seyns, und jedes Wesen ist in dem Grade vollkommen, in welchem es sein Princip erreicht. Aber auch gegen die Vernunft wäre jene Annahme. Der Mensch hat das natürliche Verlangen, aus der Betrachtung der Wirkung die Ursache zu erkennen, und es würde daher stets ein ungestilltes Verlangen in der Natur des Menschen zurückbleiben, wenn der Verstand der vernünftigen Creatur sich

33) Thomas von Aquino handelt hievon P. I. Qu. 12.

nicht zur erſten Urſache der Dinge erheben könnte. Ebendeswegen können jene verneinenden Gründe nur in beſchränktem Sinne gelten. Aus der Erhabenheit Gottes über alles Geſchöpfliche folgt nicht, daß Gott ſchlechthin nicht erkannt, ſondern nur, daß er nicht begriffen werden kann, und wenn auch ein endlicher Verſtand und ein unendliches Object in keinem quantitativ adäquaten Verhältniß zu einander ſtehen, ſo findet doch die Proportion ſtatt, daß ſich die Creatur zu Gott, wie die Wirkung zur Urſache, wie die Potenz zum Actus verhält. Kann aber Gott erkannt oder geſehen werden, ſo fragt ſich, ob es etwas Vermittelndes gibt, wodurch das Weſen Gottes geſehen wird [34])? Thomas unterſcheidet in dieſer Beziehung das Vermögen des Sehens von dem Object des Sehens, ſofern es im Acte des Sehens mit dem ſehenden Subject Eins wird. Als Urheber der intellectiven Kraft kann Gott vom intellectus geſehen werden. Da nun aber die intellective Kraft der Creatur nicht das Weſen Gottes iſt, ſo kann ſie nur etwas Aehnliches ſeyn, wodurch der endliche Verſtand am höchſten Verſtand theilnimmt, und man kann daher ſagen, daß die intellective Kraft der Creatur ein gleichſam vom höchſten Lichte abgeleitetes intelligibles Licht iſt, werde es nun als natürliches Vermögen, oder als eine übernatürliche Vollkommenheit betrachtet. In dieſer Hinſicht muß alſo der erkennende Verſtand, als das Vermögen, Gott zu ſehen, eine gewiſſe Aehnlichkeit mit Gott haben. In Anſehung des Objects des Sehens aber, ſofern es mit dem ſehenden Subject Eins werden muß, kann das Weſen Gottes durch nichts Aehnliches geſehen werden, weil das unendliche Weſen Gottes in einem durchaus inadäquaten Verhältniß zu jeder endlichen oder geſchaffenen Form ſteht. Wenn nun aber auch der endliche Verſtand in einem gewiſſen entſprechenden Ver-

34) A. a. O. art. 2.: *Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur?*

ɜ zu ſeinem Object ſtehen muß, ſo fragt ſich weiter, in ſeinem natürlichen Fürſichſeyn geeignet iſt, Gott zu :n? Dieſe Frage verneint Thomas ſchlechthin [55]), weil e Erkenntniß jedes erkennenden Subjects nach der Naſſelben richtet. Es kommt daher darauf an, ob das der Erkenntniß nach der Beſchaffenheit ſeines Seyns iber die Natur des erkennenden Subjects hinausgeht. ſt aber das Seyn der Dinge verſchiedener Art. Es)inge, die ihrer Natur nach nur in der individuell be- en Materie exiſtiren können, wie alles Körperliche, ſind nicht materiell exiſtirende Naturen, die aber nicht ɛyn ſelbſt ſind, ſondern nur das Seyn haben, wie ıgel, als unkörperliche Subſtanzen. Nur Gott ſubſiı ſeinem eigenen Seyn. Die materiellen Dinge zu en, iſt unſerer Natur gemäß, da die Seele, durch die : erkennen, die Form einer Materie iſt, ihr Erkenntnißgen theilt ſich aber in den durch körperliche Organe :n Sinn, durch welchen es nur Einzelnes und Mate- erkennt, und in den Verſtand, durch welchen es vom iellen abſtrahiren und ſich zur Betrachtung des Allgeı erheben kann. Der Natur des engliſchen Verſtandes gemäß, rein immaterielle Dinge zu erkennen, über das ɔgen der menſchlichen Seele geht dieß, ſolange ſie mit Körper verbunden iſt, hinaus. Das an ſich ſubſiſtiSeyn aber zu erkennen, kommt nur dem göttlichen ınd zu, und überſteigt das natürliche Vermögen jedes ɔen Verſtandes. Es muß daher behauptet werden, daß ndliche Verſtand Gott ſeinem Weſen nach nicht ſehen auſſer ſofern Gott durch ſeine Gnade ſich mit dem ɔen Verſtand verbindet und ſich ſelbſt zum Object der

---

l. a. O. art. 4.: *Utrum aliquis intellectus creatus per ıua naturalia divinam essentiam videre possit? Dicendum, quod impossibile est.*

Erkenntniß macht. Die Möglichkeit hiezu liegt im Verſtand, weil er das, was er concret erkennt, auch abſtract auffaſſen und durch die Trennung der Form und der Materie die reine Form betrachten kann. Soll aber der endliche Verſtand, was auf dieſe Weiſe für ihn an ſich möglich iſt, zu etwas, was über ſeine Natur hinausgeht, erhoben werden, ſo kann dieß nur durch eine übernatürliche Dispoſition geſchehen. Das Weſen Gottes wird zu einer intelligibeln Form des Verſtandes, indem durch die göttliche Gnade eine Erhöhung der intellectiven Kraft, eine Erleuchtung des Verſtandes, ein intelligibles Licht hinzukommt. Nach dem Maaße der Ertheilung dieſes Lichts findet eine höhere oder geringere Vollkommenheit der Erkenntniß ſtatt, daß aber Gott vollkommen erkannt oder begriffen wird, iſt auch auf dieſem Wege nicht möglich. Da Gott in ſeiner Unendlichkeit ein unendliches Object der Erkenntniß iſt, ſo kann kein endlicher Verſtand ihn auf unendliche Weiſe erkennen, und es hat ebendeswegen auch die Mittheilung eines höhern intelligiblen Lichts ihre beſtimmte Grenze. Gott kann daher von keinem endlichen Verſtand begriffen werden, weil das Unendliche nicht in das Endliche eingeſchloſſen werden kann [36]). Für das gegenwärtige Leben kommt aber noch beſonders in Betracht, daß die Seele, ſolange ſie an den materiellen Körper gebunden iſt, auch nur durch die Vermittlung materieller Formen erkennen kann. Es iſt daher ſchlechthin unmöglich, Gott ſeinem Weſen nach zu erkennen; je größer aber nach der Lehre der Scholaſtiker der Unterſchied des dieſſeitigen und jenſeitigen Zuſtandes gedacht werden muß, eine um ſo wichtigere Stelle nimmt die Frage, ob es möglich iſt, Gott, wie er an ſich iſt, zu erkennen, oder ſeinem Weſen nach anzuſchauen, auch in der Lehre von der künftigen Seligkeit ein. Was aber das gegenwärtige Leben betrifft, ſo kann zwar

36) A. a. O. art. 7.

lerdings unſere natürliche Erkenntniß Gottes durch die über-
ıtürliche Gnade der Erleuchtung und Offenbarung qualita-
v erhöht und quantitativ erweitert werden, aber ſie bleibt
:mungeachtet an die Grundlage des ſinnlich Gegebenen ge-
ınden, und Gott kann daher immer nur ſo weit erkannt
erden, als der Schluß von der Wirkung auf die Urſache
:icht [37]).

Die von Thomas auf die vorliegende Frage gegebene
ntwort war die gewöhnliche Anſicht der Scholaſtiker. Auf
r einen Seite ſollte dem endlichen Verſtand die Möglichkeit
r Erkenntniß Gottes nicht abgeſprochen, auf der andern
er auch ſeine abſolute Unbegreiflichkeit anerkannt werden [38]),

---

37) A. a. O. art. 12.: *Creaturae sensibiles sunt effectus Dei, virtutem causae non adaequantes. — Sed quia sunt ejus effectus a causa dependentes, ex eis in hoc perduci possumus, ut cognoscamus de Deo, an est, et ut cognoscamus de ipso ea, quae necesse est ei convenire, secundum quod est prima omnium causa excedens omnia sua causata. Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa, et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum, quae ab eo causantur, et quod haec non removentur ab eo, propter ejus defectum, sed quia superexcedit.* Art. 13.: *Licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo, quid est, et sic ei, quasi ignoto, conjungamur, tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.*

38) Man vgl. namentlich Albert Summa theol. P. I. Qu. 13. a. a. O. S. 30.: *Dicendum, quod aliud est contingere per intellectum et diffundi in intelligibili, et aliud est capere sive comprehendere intelligibile,* wofür er ſich ausdrücklich auf Dionyſius und die Hauptſäze ſeiner Lehre von Gott

es iſt jedoch leicht zu ſehen, wie bei dieſer Unterſcheidung und nach den Gründen, auf die man ſie ſtüzte, das Uebergewicht zulezt doch immer wieder auf die Seite der von den Areopagiten behaupteten abſoluten Tranſcendenz des göttlichen Weſens fallen mußte. In dieſer Hinſicht verdient der Widerſpruch Beachtung, welchen Duns Scotus gegen die Behauptung des Thomas erhob [39]), daß das erſte Object unſers Verſtandes das Materielle ſey, und daß, da das Vermögen des erkennenden Subjects in dem adäquaten Verhältniß zu dem Object der Erkenntniß ſtehen muß, rein immaterielle Objecte von dem endlichen Verſtande im gegenwärtigen Leben nicht erkannt werden können. Dagegen wendet Duns Scotus ein, daß, wenn unſer Verſtand im Zuſtande der Seligkeit die Quidität der immateriellen Subſtanz erkennen wird, ihm dieß auch ſchon jezt möglich ſeyn muß, da ſein Vermögen an ſich daſſelbe bleibt, und ſeine Thätigkeit ſich auf kein Object er-

---

beruft. S. 31.: *Infinitum finito capi non potest. — Unde susceptibile infinitum in suscipiente non est secundum potentiam infiniti, sed secundum possibilitatis capacitatem suscipientis finiti.* Vgl. S. 38.: *Dicimus, quod ex solis naturalibus potest cognosci, quia Deus est, positive intellectu, quid autem, non potest cognosci, nisi infinite. Dico autem infinite, quia si cognoscatur, quod substantia est incorporea, determinari non potest, quid finito genere, vel specie, vel differentia, vel numero illa substantia sit. Et remanet intellectus infinitus, qui constituitur ex negatione finientium ad nos ex constitutione infiniti. Dicimus enim, quod cum dicitur substantia Deus, non est substantia, quae nobis innotescit finito genere, vel specie, vel differentia, vel numero, sed est substantia infinite eminens super omnem substantiam. Et sic intellectus negans finientiam stat in infinito, qui est intellectus imperfectus et confusus.*

39) Sent. I. dist. 3. qu. 3. a. a. O. S. 432.

ſtrecken kann, das unter dem erſten oder eigentlichen Object ſeiner Erkenntniß gar nicht begriffen iſt. Sagt man, ſeine Kraft werde durch das Licht der Glorie ſo erhöht werden, daß er die immateriellen Subſtanzen zu erkennen vermag, ſo ſezt doch auch eine ſolche Erhöhung das ihr entſprechende natürliche Vermögen voraus [40]). Beruft man ſich aber auf die Auctorität des Philoſophen, ſofern auch nach Ariſtoteles die Erkenntniß des Verſtandes nur in der Abſtraction von ſinnlichen Vorſtellungen beſteht, ſo iſt dagegen zu bemerken: 1) Der Verſtand hat das natürliche Verlangen, wenn er die Wirkung erkennt, auch die Urſache zu erkennen, und wenn er die Urſache im Allgemeinen erkennt, ſie auch im Beſondern und nach ihrem Begriff zu erkennen, ein ſolches natürliches Verlangen kann aber nicht auf das Unmögliche gehen, weil es ſonſt ein vergebliches wäre. Es kann daher dem Verſtand an ſich nicht unmöglich ſeyn, eine immaterielle Subſtanz zu erkennen, weil er ja das Materielle als ihre Wirkung erkennt, und das eigentliche Object des Verſtands ſchließt daher jenes Immaterielle nicht aus. 2) Kein Vermögen kann ein Object unter einem allgemeineren Begriff erkennen, als der Begriff ſeines eigentlichen Objects iſt, weil ſonſt der Begriff des eigentlichen Objects nicht adäquat wäre. So ſind die allgemeinſten Formen, unter welchen das Geſicht oder Anſchauungsvermögen erkennt, Farbe und Licht, die allgemeinſte Form des Anſchauungsvermögens iſt das Vorſtellbare, für den Verſtand aber iſt das Materielle nicht die höchſte Form ſeines Erkennens, weil er ja auch etwas unter dem Begriff des Weſens überhaupt erkennt, ſonſt wäre ja die Metaphyſik keine Wiſſenſchaft für unſern Verſtand, und ſie wäre nicht höher als die Phyſik [41]). Es ging demnach

40) A. a. O. S. 433. — *omnis habitus naturaliter praesupponit potentiam.*

41) *Ex hoc apparet, quod si per viam istius opinionis sol-*

dieſe Differenz der Anſicht des Duns Scotus von der des Thomas aus dem Bewußtſeyn hervor, daß es an ſich zum Weſen des Geiſtes gehören muß, das Abſolute zu erkennen. Kann der Geiſt das an ſich Seyende, Immaterielle, Ueberſinnliche erkennen, ſo kann auch Gott das unmittelbare Object der Erkenntniß des Geiſtes ſeyn, und es wäre daher eine mit dem Weſen des Geiſtes unvereinbare Abhängigkeit von dem Körper, wenn die Erkenntniß des Geiſtes die Vermittlung des materiellen Körpers zu ihrer nothwendigen Vorausſezung hätte, und die abſolute Erkenntniß ebendeswegen nur in das für die Gegenwart tranſcendente Jenſeits verlegt werden müßte. Das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes wäre

---

vatur quaestio, dicendo, quod quiditas sensibilis est primum objectum intellectus, et ideo non intelligitur Deus, vel ens immateriale, solutio innititur falso fundamento. Auch die Behauptung des Thomas, daß zur ſinnlichen und intellectuellen Erkenntniß die *unio rei visae cum visu* gehört, beſtreitet Duns Scotus: *potentia enim et objectum non oportet assimilari in modo essendi, se habent enim ut motivum et mobile, et ita se habent ut dissimilia, quia ut actus et potentia, sunt tamen proportionata.* Nun werde zwar auch nach Ariſtoteles nicht blos eine *proportio*, ſondern auch eine *similitudo* erfordert, allein wahr ſey zwar, *quod potentia cognoscens assimilatur cognito per actum suum cognoscendi, qui est quaedam objecti similitudo, vel per speciem disponentem de proximo ad cognoscendum*, aber daraus dürfe man nicht ſchließen, *ipsum intellectum in se habere naturaliter modum essendi similem modo essendi objecti*, weil ja ſonſt daraus folgen würde: *idea in mente divina, quae est similitudo objecti, est immaterialis, igitur et lapis, cujus est idea, est immaterialis. Igitur propter illam congruentiam non videtur congruum arctare intellectum ex natura potentiae ad objectum sensibile, ut non excedat sensum, nisi tantum in modo cognoscendi.*

mnach, ſo betrachtet, auch das immanente Bewußtſeyn des bſoluten. Was Duns Scotus hiemit gegen Thomas gelnd macht, iſt aus einer ſehr ausführlichen Unterſuchung er die Erkenntniß Gottes [42]) genommen, in welcher Duns cotus beſonders die Behauptung Heinrichs von Gent [43]) ſtreitet, daß eine natürliche Erkenntniß Gottes nicht mögch ſey. Aus dieſer Veranlaſſung trägt Duns Scotus zur egründung ſeiner Anſicht eine Erkenntnißtheorie vor, aus elcher ſich am beſten das Weſentliche derſelben erſehen läßt. ie Hauptſäze dieſer Theorie, ſoweit ſie ſich einer ſehr verwickeln Ausführung entnehmen laſſen, ſind kurz folgende: 1) Es bt reine Begriffe des Verſtandes, wie z. B. der Begriff des anzen ein reiner Begriff, und der Saz, daß das Ganze ößer iſt als der Theil, eine reine an ſich ſeyende Verſtandswahrheit iſt [44]). 2) Das Object des Verſtandes iſt daher

2) Dist. 3. qu. 2.: *Utrum Deus sit primum cognitum naturaliter pro statu isto?* und qu. 3.: *Utrum Deus sit objectum naturale adaequatum respectu intellectus viatoris?*

3) Er war um das J. 1280 ein Theologe der Sorbonne, Verfaſſer einer Summa theol.

4) Dist. 3. qu. 4. S. 491.: *Sicut phantasma repraesentat tantum confuse, et per accidens, ita multi percipiunt tantum ens per accidens, veritates autem pure praecise sunt tales ex propria ratione terminorum, in quantum illi termini abstrahuntur ab omnibus, quibus conjungitur per accidens, et ideo intellectus, qui nunquam intelligit totalitatem, nisi in conceptu per accidens, puta in totalitate lapidis, vel ligni, nunquam intelligit sinceram veritatem hujus principii, quia nunquam intelligit praecisam rationem termini, per quam est veritas. Paucorum igitur est pertingere ad rationes aeternas, quia paucorum est habere intellectiones per se, et multorum est habere conceptus tales per accidens, sed isti non dicuntur distingui ab aliis per specialem illustrationem,*

nicht blos die ſinnliche Vorſtellung, das **phantasma**, ſondern die **species intelligibilis**, die Idee [45]). 3) Das ungeſchaffene Licht, d. h. die an ſich ſeyende Einheit der Ideen, bewirkt mit dem Verſtand und dem Object die reine Wahrheit. Der Verſtand darf bei der Erkenntniß der reinen Wahrheit nicht unthätig gedacht werden, weil ihm ſonſt die höchſte und edelſte Thätigkeit, die abſolute, fehlen würde [46]). 4) Die göttlichen Ideen ſind abſolut, ſie haben ſchlechthin das intelligible Seyn, ſind nicht blos relativ (**secundum quid**), ſie ſind mit dem göttlichen Verſtand ſelbſt identiſch, und das Denken der ewigen Ideen iſt ebenſo ſubjectiv als objectiv. Dieſe Ideen, oder der göttliche Verſtand, ſind die Urbilder der **objecta secundaria**, und wir ſehen die Ideen im göttlichen Lichte, vermittelſt deſſelben, als das **objectum secundarium** des göttlichen Verſtandes [47]). 5) In dieſem objec-

---

sed per meliora naturalia, quia habent intellectum magis abstrahentem et perspicaciorem, vel propter majorem inquisitionem, per quam aeque ingeniosus pervenit ad cognoscendum illas quiditates, quas alius non inquirens non cognovit.

45) Vgl. a. a. O. S. 486.

46) A. a. O. S. 488.: *Causat lux (increata) cum intellectu et objecto (veritatem sinceram): si sola lux, ergo intellectus agens nullam habet operationem in cognitione sincerae veritatis, quod videtur inconveniens, quia ista operatio est nobilissima intellectus nostri, ergo intellectus agens, qui est nobilissimus in animo, concurret aliquo modo ad istam actionem.*

47) A. a. O. S. 489.: *Omnia intelligibilia actu intellectus divini habent esse intelligibile, et in eis omnes veritates de se relucent, ita quod intellectus intelligens ea, et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis videt in eis, sicut in objectis, istas veritates necessarias. Ita autem, in quantum sunt objecta secundaria intellectus divini, sunt veritates, quia conformes suo exemplari,*

um secundarium des göttlichen Verſtandes ſind die Ideen eſondert, zu beſtimmten Ideen geworden. Der Unterſchied er abſoluten und relativen oder beſtimmten Ideen muß da- er ſo gedacht werden: Der göttliche Verſtand iſt die Einheit er Ideen, das Buch, das ſie enthält; als in dieſe Einheit ufgenommen, ſind ſie abſolut. In ihrer Beſonderheit feſt- ehalten, ſind ſie relativ (secundum quid). Der göttliche erſtand, durch Spontaneität die Ideen, die in ihm ſind, be- ndernd, bewegt vermittelſt dieſer beſondern Ideen den menſch- chen Verſtand, und wirkt mit demſelben zuſammen, um das telligible auf natürliche Weiſe hervorzubringen. Was Duns cotus durch die weitere Ausführung dieſes Sazes ſagen ill, iſt der ächt ſpeculative Gedanke, daß der göttliche Ver- and der Grund der Identität des Subjectiven und Objecti- en iſt, und die Art und Weiſe, wie dieſe Identität bewirkt ird, iſt rein natürlich, ſofern ſie die Cauſalität nicht des ttlichen Willens, ſondern des göttlichen Verſtandes iſt. er göttliche Verſtand iſt der Grund dieſer Identität auf ne Weiſe, daß er die Natur der Sache, die Natur des erhältniſſes unſeres Verſtandes zum Gedachten ausdrückt. n der Natur unſeres Verſtandes liegt es, an ſich ſeyende egriffe zu haben, in welchen Subjectives und Objectives

intellectui, scilicet divino, et sunt lux, quia manifestativae, et sunt immutabiles ibi et necessariae, sed aeternae sunt secundum quid, quia aeternitas est conditio existentis, et illa non habent existentiam, nisi secundum quid. Sic ergo primo possumus dici videre ea in luce aeterna, hoc est in objecto secundario intellectus divini, quod est veritas, vel lux aeterna. Ita objectum secundarium intellectus divini non habent esse nisi secundum quid — igitur istis objectis secundariis non competit movere intellectum praecise nisi in virtute esse intellectus divini, quod est esse simpliciter, et per hoc ista habent esse secundum quid.

zuſammentrifft, und dieſes Zuſammentreffen iſt ebenſoſehr in uns ſubjectiv, wie es objectiv im göttlichen Verſtande iſt, jenes aber nicht ohne dieſes, ſondern durch dieſes. Das Denken iſt ebenſoſehr ſubjectiv unſer Denken, als objectiv das göttliche Denken, darum kommt ihm die Identität des Subjectiven und Objectiven zu [48]). Daß wir aber die Ideen in

48) A. a. O. S. 490.: *Intellectus divinus producit ista actu suo in esse intelligibili, et actu suo dat huic objecto esse tale et illi tale, et per consequens dat eis talem rationem objecti, per quam rationem primo movent intellectum ad cognitionem talem certam. — Ista igitur duplex causalitas intellectus divini, qui est vera lux increata, videlicet, quod producit objecta secundaria in esse intelligibili, et quod est illud, virtute cujus objecta secundaria, etiam producta, movent actualiter intellectum, potest quasi integrare unum tertium membrum de causa, propter quam dicamur vere videre in luce aeterna.* Nicht auf die *voluntas*, ſondern auf den *intellectus* Gottes iſt hier zurückzugehen: *intellectus divinus, in quantum aliquo modo prior est actu voluntatis divinae, producit ista objecta in esse intelligibili et ita respectu istorum videtur esse causa mere naturalis: quia Deus non est causa libera respectu alicujus, nisi quod praesupponit ante se aliquo modo voluntatem seu actum voluntatis, et sicut intellectus ut prior actu voluntatis producit objecta in esse intelligibili, ita ut prior causa videtur cooperari illis intelligibilibus ad earum effectum naturalem, ut scilicet apprehensa et composita causent apprehensionis conformitatem ad se. — Ut illa compositio sit conformis terminis* (den Begriffen), *hoc videtur necessario sequi rationem terminorum, quam habent ex intellectu Dei, causante illos terminos in esse intelligibili. — Termini apprehensi et compositi nati sunt, naturaliter causare evidentiam conformitatis compositionis ad terminos.* Das Reſultat iſt S. 491.: *Quod cognoscuntur veritates sincerae in luce aeterna, sicut in objecto*

öttlichen Verſtande nur inſofern ſehen, ſofern er thätig ſie ſondert, und ſie nicht in ihrer Reinheit erblicken, erklärt ch von ſelbſt daraus, daß erſt in dieſer Beſonderung das öttliche Denken und damit auch das menſchliche Denken irklich thätig iſt. Hiemit iſt die Behauptung Heinrichs iderlegt, daß, um auf ewige Weiſe die an ſich ſeyenden egriffe und Wahrheiten zu erkennen, eine ſpecielle über-türliche Erleuchtung nothwendig ſey, die als ein Act des öttlichen Willens angeſehen werden müßte. Die an ſich yenden Ideen ſind der Inhalt des göttlichen Denkens, und s göttliche Denken iſt objectiv, was das menſchliche ſub-ctiv iſt. In dieſem abſoluten Erkennen, als der Einheit s göttlichen und menſchlichen Denkens, erkennt alſo der enſchliche Geiſt das Weſen Gottes. Gleichwohl behauptet uns Scotus zugleich gegen Heinrich, daß Gott nicht das gentliche adäquate Object des Verſtandes ſey, allein es zieht ſich dieß hauptſächlich eben nur darauf, daß Gott n dem menſchlichen Verſtand nicht unmittelbar, ſondern r durch die Vermittlung des göttlichen Verſtandes oder der it demſelben identiſchen Ideen erkannt werden kann [9]). Bei

---

remoto cognito, quia lux increata est primum principium entium speculabilium et ultimus finis rerum practicarum, et ideo ab ipsa sumuntur principia tam speculabilia quam practica. — Et hoc modo cognitio omnium pertinet ad theologum. Cognoscere enim triangulum habere tres, ut est quaedam participatio Dei et habens talem ordinem in universo, quod quasi exprimit perfectionem Dei, hoc est nobiliori modo cognoscere triangulum habere tres; quam per rationem trianguli. Das ſubjective menſchliche Denken iſt in ſeiner höchſten Wahrheit das objective göttliche Denken.

9) Dist. 3. qu. 3. S. 438. Es wird eigentlich eine doppelte Vermittlung behauptet: 1. *Deus non habet naturalem ordinem ad intellectum nostrum sub ratione motivi, nisi*

der Begründung der Behauptung, daß es ohne eine ſpecielle übernatürliche Erleuchtung keine Erkenntniß des an ſich Seyenden gebe, ging Heinrich von der platoniſchen Unterſcheidung eines doppelten Abbilds, eines geſchaffenen und ungeſchaffenen aus.[50]). Das geſchaffene Abbild iſt eine von einem Object bewirkte Idee[51]), das ungeſchaffene iſt die Idee im göttlichen Geiſte; ſo gibt es eine doppelte Conformität mit dem Abbild und eine doppelte Wahrheit. Die eine iſt die Conformität mit dem geſchaffenen Abbild, in welchem Sinn nach Ariſtoteles das Wahre der Dinge durch ihre Conformität mit der Idee erkannt wird. Daß wir nun aber durch ein ſolches Abbild (per tale exemplar acquisitum) eine ganz gewiſſe und untrügliche Erkenntniß der Wahrheit des Objects erhalten, erklärt Heinrich für ſchlechthin unmöglich aus dem dreifachen Grunde: 1) Das Object, von welchem das Abbild abſtrahirt iſt, iſt veränderlich, es kann daher nicht die Urſache von etwas Unveränderlichem ſeyn, wie die objective Wahrheit gedacht werden muß. 2) Die Seele iſt ſelbſt veränderlich und irrthumsfähig, und kann daher nicht durch

---

forte sub ratione alicujus generalis attributi, sicut ponit ille enim (die Behauptung Heinrichs), oder *sub tali conceptu universali*, wie die *ratio entis* iſt. Das Beſondere, das nur in einem Allgemeinen gedacht werden kann, iſt nicht das eigentliche Object des Verſtandes, ſondern das Allgemeine. 2. Gott iſt auch deswegen nicht das eigentliche adäquate Object für unſern Verſtand, *quia alia entia movent intellectum nostrum propria virtute, ita quod essentia divina non movet intellectum nostrum primo ad se, secundo ad omnia alia cognoscibilia cognoscenda — essentia divina ideo est primum objectum intellectus divini, quia ipsa sola movet intellectum divinum, et ad cognoscendum se et omnia alia cognoscibilia ab ipso intellectu.*

50) Bei Duns Scotus a. a. O. Dist. 3. qu. 4. S. 474 f.

51) A. a. O.: *Species universalis causata a re.*

etwas, das noch veränderlicher als sie ist, wie ein solches Abbild, rectificirt werden. 3) Eine objective Erkenntniß der Wahrheit kann man nur haben, wenn man ein Kriterium zur Unterscheidung des Wahren vom Wahrscheinlichen hat, wozu sich ein solches Abbild nicht eignet. Aus diesen Sätzen zog Heinrich die Folgerung, daß, wenn es für den Menschen eine Erkenntniß der objectiven Wahrheit gibt, sie ihm nicht durch ein auf dem Wege der sinnlichen Anschauung erhaltenes Abbild zu Theil werden kann, sondern nur durch die Anschauung des ungeschaffenen Abbilds, der an sich seyenden Idee, d. h. durch eine unmittelbare übernatürliche Einwirkung Gottes [52]). Es ist schon gezeigt, wie nach der Ansicht des Duns Scotus die Erkenntniß des Absoluten nicht auf einer übernatürlichen Erleuchtung beruht, sondern zum Wesen des Geistes an sich gehört, aber auch die Prämissen, auf welche Heinrich seine Behauptung stützte, gab er nicht zu, sondern stellte ihnen folgende Sätze entgegen: 1) Wenn auch das Object veränderlich ist, so kann es zu etwas anderem in einer Beziehung stehen, die als ein an sich nothwendiges unveränderliches Verhältniß erkannt wird. 2) Wenn auch die Seele veränderlich ist, so gibt es dagegen auch Begriffe, deren Evidenz an sich feststeht. 3) Wenn einmal gewiß ist, daß es nicht blos Vorstellungen gibt, sondern auch Ideen, so gibt es auch ein Kriterium zur Unterscheidung des Wahren vom Wahrscheinlichen oder Falschen [53]).

---

52) A. a. O. S. 476.: *Et ex hoc concluditur ultimo, quod requiritur specialis influentia, quia sicut illa essentia non videtur a nobis naturaliter in se, ita etiam ut illa essentia est exemplar respectu alicujus creaturae, non videtur naturaliter.*

53) A. a. O. S. 486.: *Rectificari potest (anima) circa illa objecta, circa quae non potest intellectus errare apprehensis terminis. — Si intellectus solo phantasmata uta-*

Je feſter auf dieſe Weiſe dem Duns Scotus die Anſicht ſteht, daß es eine abſolute Erkenntniß gibt, deſto gewiſſer mußte ihm auch ſeyn, daß Gott ſeinem abſoluten Weſen nach von dem endlichen Verſtand erkannt werden kann. Es iſt daher ſeine ausdrückliche Behauptung, daß es einen quidditativen Begriff Gottes gibt, und er beſtreitet aus dieſem Grunde auch die mit der alten platoniſchen Idee Gottes zuſammenhängende Anſicht, daß die Gott beigelegten Attribute keine unmittelbare Beziehung auf das Weſen Gottes haben. Denkt man ſich z. B. Gott unter dem Begriffe der Weisheit, ſo ſchließt dieß nothwendig die Vorausſezung in ſich, daß es ein Subject gibt, welchem die Weisheit als weſentliche Eigenſchaft zukommt [54]). Und wie es Begriffe gibt, welche nicht blos eine negative Analogie Gottes mit der Creatur ausdrücken, ſondern Gott und der Creatur ſo gemeinſam ſind, daß beide unter demſelben Begriffe zuſammenbegriffen ſind [55]), ſo gibt es auch Begriffe, welche nicht der Creatur,

---

tur, per quod objectum est sibi praesens, et non alia specie intelligibili, non videtur, quod per aliquid, in quo objectum sibi relucet, posset discernere verum a verosimili. Sed ponendo speciem intelligibilem in intellectu, non valet ratio.

54) A. a. O. S. 391.: *Dico, quod non tantum haberi potest conceptus naturaliter, in quo quasi per accidens concipitur Deus, puta in aliquo attributo, sed etiam aliquis conceptus, in quo per se et quiditative concipiatur Deus. — Intelligendo sapientem, oportet praeintelligere aliquid quasi subjectum, cui intelligo illud quasi proprietatem inesse, et ita ante conceptus omnium passionum vel quasi passionum, oportet inquirere conceptum aliquem quiditativum, cui intelligantur ista attribui, et ille conceptus alius erit quiditativus de Deo, quia in nullo alio potest esse status.*

55) A. a. O. S. 392. — *concipitur Deus — in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae.*

ndern nur Gott auf eigenthümliche Weiſe zukommen. In e Kategorie dieſer Begriffe gehören alle diejenigen, welche ne abſolute Vollkommenheit ausdrücken, und der höchſte egriff dieſer Art iſt der Begriff des ſchlechthin unendlichen Weſens [86]). Begriffen werden kann zwar Gott in ſeiner Unndlichkeit von dem endlichen Verſtande nicht, aber demunachtet kann das Endliche in einer Beziehung zum Unendhen ſtehen, durch welche das Endliche für das Unendliche egenſtand der denkenden Betrachtung wird [87]).

---

86) A. a. O. S. 401.: *Ad multos conceptus proprios de Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, cujusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter in summo, et perfectissimus conceptus (in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognoscimus Deum), est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo: tamen conceptus perfectior et simplicior nobis possibilis est conceptus entis simpliciter infiniti. Iste enim simplicior, quam conceptus entis boni vel entis veri vel aliquorum similium, quia infinitum non est quasi attributum, vel passio entis, sive ejus, de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum illius entitatis, ita quod cum dico ens infinitum, non habeo conceptum quasi per accidens ex subjecto et passione, sed conceptum per se subjecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis. Sicut ens includit virtualiter bonum et verum in se, ita ens infinitum includit verum infinitum et bonum infinitum, et omnem perfectionem simpliciter sub ratione infiniti.* Das Endliche iſt demnach nicht blos ein negativer Begriff.

87) A. a. O. S. 404.: *Intellectio alicujus infiniti intensive non includit infinitatem actus, qui non oportet actum habere talem modum qualem habet objectum, quia actus sub ratione finiti potest esse ad objectum sub ratione infiniti, nisi esset actus comprehensivus* (d. h. wofern es nur nicht ein eigentliches Begreifen ſeyn ſoll), *et concedo, quod talem actum circa objectum infinitum non habemus, nec*

Eine weitere, die Lehre von Gott betreffende, Frage iſt, was als der weſentliche ſubſtanzielle Begriff Gottes von den Scholaſtikern gedacht wurde? Bei der Beantwortung dieſer Frage muß es ſich zeigen, ob die Scholaſtik im Fortſchritt vom Seyn zum Denken begriffen war. In dieſem Fortſchritt war ſie unſtreitig begriffen, aber das Eigenthümliche ihres Standpuncts iſt, daß ihr die weſentlichen Beſtimmungen, die nur in der Idee Gottes, als des abſoluten Geiſtes, ihre Einheit haben, als unvereinbare Gegenſätze auseinander fielen.

Nach Thomas von Aquino iſt Gott der ſchlechthin Seyende, und alle Geſichtspuncte, aus welchen das Weſen Gottes nach ſeinen verſchiedenen Seiten betrachtet werden kann, führen immer wieder auf den Begriff Gottes, als des abſoluten Seyns, zurück. Am beſtimmteſten ſpricht dieß Thomas dadurch aus, daß er Gott auch als das Seyn der Dinge ſelbſt betrachtet. Wenn auch Gott vermöge der Abſolutheit ſeines Weſens über allem iſt, ſo iſt er doch in allen Dingen, nicht als Theil ihres Weſens, oder als Accidens, aber als die Cauſalität von allem, wie das Wirkende in dem iſt, worauf es wirkt. Iſt Gott der an ſich Seyende, ſo kann das geſchaffene Seyn nur ſeine eigenthümliche Wirkung ſeyn, und dieſe Wirkung bringt Gott hervor, nicht blos, ſofern die Dinge zu ſeyn anfangen, ſondern auch ſofern ſie im Seyn erhalten werden. Solange alſo etwas das Seyn hat, iſt Gott ebendarin, daß es das Seyn hat, in ihm, und da das Seyn das Innerſte und Tiefſte von allem iſt, iſt Gott, als der Seyende, die allgemeine Form der Dinge [58]). Gott iſt da-

---

est possibile. Aber daß *finitum potest repraesentare aliquid sub ratione infiniti,* behauptet Duns Scotus auch S. 486.

58) Qu. 8. art. 1.: *Esse est illud, quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt, unde patet,*

r ſeinem ſubſtanziellen Begriffe nach das Seyn. Iſt aber ott das Seyn in dieſem Sinne, wie verhält ſich in ihm s Seyn zum Wiſſen? Wie Gott das abſolute Seyn iſt, iſt er auch das abſolute Wiſſen. Daß Gott das abſolute iſſen iſt, folgt nach Thomas aus der Immaterialität Got-s. Das Wiſſende beſteht nur aus ſeiner Form, und es ge-irt zu ſeinem Weſen, die Form von etwas anderem in ſich

quod Deus sit in omnibus rebus et intima. Art. 3.: *Substantia sua adest omnibus, ut causa essendi.* — Ich habe in meiner Streitſchrift gegen Möhler 1. Ausg. S. 386. (vgl. 2. Ausg. S. 558.) von einem pantheiſtiſchen Element im Syſtem des Thomas geſprochen. Dieß hat Möhler in ſeinen Neuen Unterſuch. S. 439. eine wunderliche Meinung genannt, und mich auf des Thomas Summa contra Gentiles I, 26.: *quod Deus non est esse formale omnium*, verwieſen. Dieß behauptet allerdings Thomas a. a. O., und zwar aus folgenden Gründen: 1. Das Seyn iſt entweder ein ſubſtanzielles oder ein accidenzielles, Gott aber iſt weder Subſtanz noch Accidens, alſo auch nicht das, wodurch alles, was iſt, *formaliter* iſt. 2. Wenn das göttliche Seyn das formale Seyn von allem wäre, ſo müßte alles ſchlechthin Eins ſeyn, weil das göttliche Seyn die Natur Gottes ſelbſt iſt. 3. Das Allgemeine iſt nur der Vorſtellung nach von dem Vielen verſchieden, iſt alſo Gott das allgemeine Seyn, ſo exiſtirt Gott nur in der Vorſtellung u. ſ. w. Auf der andern Seite aber enthalten die angeführten Stellen auch die entgegengeſetzte Behauptung, woraus ſich nur ergibt, daß hier ein Widerſpruch ſtattfindet, in Anſehung deſſen wir nicht berechtigt ſind, gerade die in der Summa c. Gent. ausgeſprochene Anſicht für die ächte Lehre des Thomas zu halten. Das Wahre iſt vielmehr nur, daß vom areopagitiſchen Standpunct aus ſowohl das Eine als das Andere geſagt werden kann. Warum Thomas in der Summa c. Gent. von Gott nicht geſagt wiſſen will, daß er das *esse formale omnium* ſey, erklärt er ſelbſt, wenn er ſagt: *nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed intra omnia, imo aliquid omnium.*

zu haben, da der Begriff des Erkannten im Erkennenden iſt. Das Nichtwiſſende muß daher beſchränkter als das Wiſſende ſeyn, und da die Beſchränkung der Form überhaupt in der Materie iſt, ſo muß, je immaterieller etwas iſt, es auch um ſo mehr ein Wiſſendes und Erkennendes ſeyn [59]). Demungeachtet ſcheint ein Wiſſen Gottes von ſich nicht möglich zu ſeyn. Denn alles Wiſſen iſt ein Unterſcheiden, ein Herausgehen aus ſich und ein Zurückgehen zu ſich, Gott aber kann nicht aus ſich herausgehen, d. h. nicht ſich ſelbſt zum Object werden. Dieſe Schwierigkeit hebt Thomas dadurch, daß er ſagt, das Zurückgehen zu ſich ſey nichts anders, als das Subſiſtiren in ſich. Da nun Gott der durch ſich ſelbſt Subſiſtirende iſt, ſo iſt er als ſolcher auch der ſich ſelbſt Wiſſende [60]), und da in ihm nichts bloße Potentialität, ſondern alles reiner Act [61]) iſt, ſo iſt das Erkennen und das Er-

59) Qu. 14. art. 1.: *Immaterialitas alicujus rei est ratio, quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. — Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis* (da in Gott zwiſchen Seyn und Weſen, ſeiner *essentia* und ſeinem *esse* kein Unterſchied iſt, Qu. 3. art. 4., *illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse*, Qu. 7. art. 1.), *sequitur, quod ipse sit in summo cognitionis.*

60) Qu. 14. art. 2.: *Ipse est maxime rediens ad essentiam suam et cognoscens se ipsum.*

61) Daß Gott *nihil potentialitatis habet*, ſondern *purus actus* iſt, iſt ein Hauptſaz der Thomiſtiſchen Lehre von Gott, obgleich Thomas dieſen Saz nirgends näher entwickelt hat. Er ſezt ihn bei dem Saz, daß in Gott Weſen und Seyn identiſch ſind, ſein *esse* nichts anderes als ſeine *essentia*, ſchon voraus. Qu. 3. art. 4.: *esse est actualitas omnis formae vel naturae: non enim bonitas vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse: oportet igitur, quod ipsum esse comparetur ad essentiam, quae est*

nnte identiſch, und der beides vermittelnde Begriff (die ›ecies intelligibilis) iſt nichts anders, als der erkennende erſtand ſelbſt. Das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt iſt daher ır ſeine abſolute Identität mit ſich ſelbſt, aber ebendeswe- n fällt nach Thomas das Wiſſen Gottes von ſich ſelbſt nur it ſeinem Seyn zuſammen. Thomas ſpricht dieß unmittel- ır in dem Saze aus: das Wiſſen und Erkennen Gottes iſt ıs Seyn und Weſen Gottes ſelbſt. Schließt, wie Thomas hauptet, die abſolute Einfachheit Gottes jeden Unterſchied ıſ, ſomit auch den Unterſchied des Subjectiven und Ob- ctiven, ohne welchen kein Wiſſen möglich iſt, ſo mag man s abſolute Seyn Gottes auch ſein abſolutes Wiſſen von ſ nennen, aber ſein Wiſſen iſt nur wieder ſein Seyn, und

---

aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam (zum Begriff muß alſo das Seyn erſt hinzukommen, wie die Wirklichkeit zur Möglichkeit). *Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, sequitur, quod non sit aliud in eo essentia, quam suum esse, sua igitur essentia est suum esse.* Fragt man, wo Thomas dieß bewieſen hat, ſo wird man auf Qu. 2. art. 3. zurückgewieſen, das Argument, daß es ein *primum movens* geben müſſe. Bewegen kann etwas nur, *secundum quod est actu. Movere enim nihil aliud est, quam educere aliquid de potentia in actum, de potentia autem non potest aliquid reduci in actum, nisi per aliquod ens in actu*, d. h. das Mögliche hat zu ſeiner Vorausſezung das Wirkliche, das *primum movens* iſt daher die abſolute Wirklichkeit, in welcher nichts bloße Möglichkeit iſt, ſondern Möglichkeit und Wirklichkeit identiſch ſind. Dieß iſt alſo der Begriff Gottes, als des *actus purus*. Es kann daher auch für Gott keine Möglichkeit geben, die nicht zugleich Wirklichkeit wäre. Es wird ſich aber im Folgenden zeigen, wie Thomas gleichwohl einen Begriff der Macht Gottes aufſtellt, welcher mit dem Saze, daß Gott *purus actus* iſt, alles Gedachte und Mögliche in ihm auch actuell exiſtirt, im Widerſpruch ſteht.

wir kommen über den Begriff des ſchlechthinigen Seyns nicht hinweg [62]). Alle weiteren Fragen, welche Thomas über das Wiſſen Gottes unterſucht, die Frage, ob Gott von ſich Verſchiedenes erkenne, was bejaht wird, weil es zur Vollkommenheit der göttlichen Erkenntniß gehört, den ganzen Umfang der göttlichen Macht zu erkennen, alſo auch das, worauf ſie ſich erſtreckt, obgleich Gott dieſes Andere nicht im Andern, ſondern in ſich ſelbſt ſieht [63]); die Frage, ob Gott das Andere nur im Allgemeinen erkennt, oder auch als ein in ſich Unterſchiedenes, was gleichfalls bejaht wird, weil das vollkommene Erkennen auch ein beſtimmtes ſeyn muß [64]); die Frage, ob das Wiſſen Gottes discurſiv iſt, mit der verneinenden Antwort, weil Gott alles in dem Einen ſieht, das er ſelbſt iſt; die Frage, ob das Wiſſen Gottes die Urſache der Dinge iſt, was nur bejaht werden kann, weil ja das Wiſſen Gottes auch ſein Seyn iſt [65]); die Frage, ob Gott auch das Nichtſeyende und das Böſe erkennt, worauf die Antwort auch bejahend lautet, ſofern das Nichtſeyende nur relativ nicht iſt, und das Gut

62) Qu. 14. art. 4.: *In Deo non est forma, quae sit aliud quam suum esse. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ex necessitate sequitur, quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse. Et sic patet ex omnibus praemissis, quod in Deo intellectus et id, quod intelligitur, et species intelligibilis et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet per hoc, quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantia.*

63) *In quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.* Qu. 14. art. 5.

64) Gott alſo auch wiſſen muß, *quomodocunque participabilis est ab aliis sua perfectio.* Art. 6.

65) Qu. 14. art. 11.: *Cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas.*

cht ohne das Böſe erkannt werden kann; die Frage, ob er
ich das Einzelne erkennt, wie es allerdings die göttliche
ollkommenheit erfordert, und das zufällige Künftige, wie
eichfalls angenommen werden muß, weil Gott nicht blos
is Wirkliche erkennt, ſondern auch das Mögliche, und für
n nichts ſucceſſiv exiſtirt, ſondern alles abſolute Gegenwart
t [68]); alle dieſe und andere Fragen ſezen zum Begriff des
ttlichen Wiſſens nichts hinzu, indem es ſich zwar von ſelbſt
rſteht, daß, wenn es etwas von Gott Verſchiedenes gibt,
s auch Gegenſtand des göttlichen Wiſſens iſt, worin aber
r Unterſchied des Wiſſens vom Seyn beſteht, auch hier
cht klar wird, indem ja auch hier wieder alles auf die
entität des Wiſſens mit dem Seyn zurückgeführt wird.
ie mit dem Wiſſen Gottes, verhält es ſich auch mit ſei-
m Willen. So gewiß Gott ein Wiſſender iſt, iſt er auch

---

68) Qu. 14. art. 13.: *Deus cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. Et licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul, quia sua cognitio mensuratur aeternitate, sicut etiam suum esse. Aeternitas autem tota simul existens ambit totum tempus. Unde omnia, quae sunt in tempore, sunt Deo ab aeterno praesentia, non solum ea ratione, qua habet rationes rerum apud se praesentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab aeterno super omnia, prout sunt in sua praesentialitate. Unde manifestum est, quod contingentia et infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam praesentialitatem, et tamen sunt futura contingentia, suis causis comparata. Ex quae sunt scita a Deo, oportet esse necessaria secundum modum, quo subsunt divinae scientiae, non autem absolute, secundum quod in propriis causis considerantur.*

ein Wollender, da Wiſſen und Wollen, Verſtand und Wille ſich gegenſeitig vorausſezen. Was vom Wiſſen Gottes gilt, gilt daher auch von ſeinem Willen, wie ſein Wiſſen ſein Seyn iſt, ſo iſt auch ſein Wollen identiſch mit ſeinem Seyn [67]). Sagt man, daß Gott deswegen keinen Willen haben könne, weil das Object und der Endzweck des Willens das Gute iſt, Gott aber keinen Endzweck haben kann, ſo iſt zu erwidern, daß Gott ſelbſt der Zweck alles deſſen iſt, was von ihm geſchieht, weil das Gute ſein ſubſtanzielles Weſen ſelbſt iſt. Das Seyende und das Gute ſind an ſich Eins, der Begriff des Guten ſezt zum Begriff des Seyenden nur die Beziehung zum Begehren oder Wollen hinzu, in dieſer Beziehung ſpricht ſich aber nur das Verhältniß aus, in welchem alles Seyende zur Idee der Vollkommenheit ſteht [68]). Wie Gott als der Seyende der Vollkommenſte iſt, ſo iſt er als der Vollkommenſte auch der abſolut Gute. Als der abſolut Gute iſt Gott, da das Object des Willens der Zweck iſt, der abſolute Endzweck oder Selbſtzweck, da aber Gott, ſofern er als der abſolut Gute ſich ſelbſt Object iſt, nur eine nothwendige Beziehung zu ſich ſelbſt haben kann, ſo iſt die zum Begriff

67) Qu. 19. art. 1.: *Oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus. Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle.*

68) Qu. 5. art. 1.: *Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem. Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile. Manifestum est autem, quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu, unde manifestum est, quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei. Unde manifestum est, quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.* Vgl. art. 3.: *omne ens, inquantum est ens, est bonum.*

des Willens gehörende Freiheit in ihm identiſch mit der Nothwendigkeit. Frei im Sinne des liberum arbitrium iſt Gott nur in Beziehung auf das, was keine weſentliche Beſtimmung ſeiner Natur iſt, alſo nur in Beziehung auf das Endliche, Zufällige, ohne welches Gott ſeyn kann, ſofern aber der Wille Gottes auf Gott ſelbſt geht, iſt er nicht frei, ſondern nothwendig beſtimmt durch das, was Gott als der abſolut Gute, ſeiner Natur nach iſt [69]). Da die Freiheit Gottes in Beziehung auf das Endliche, von der Beſtimmung des Verhältniſſes der Welt zu Gott abhängt, das nach Thomas nur als ein immanentes gedacht werden kann, ſo kann von einer freien Selbſtbeſtimmung Gottes nicht die Rede ſeyn, ſondern der Wille Gottes iſt, wie das Wiſſen Gottes, nur die Identität Gottes als des abſolut Seyenden mit ſich ſelbſt. Was alſo das Wiſſen und der Wille Gottes genannt wird, iſt nur wieder das Seyn Gottes ſelbſt, unter verſchiedenen Geſichtspuncten betrachtet, und die Verſchiedenheit dieſer Geſichtspuncte ſelbſt kann, da in dem ſchlechthin einfachen,

69) Qu. 19. art. 3.: *Voluntas divina necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quae est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam esse, Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem. Sicut et quaelibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est, ut in illud tendat. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem, ut in finem. Ea autem, quae sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest. — Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se eam velle, non sit necessarium absolute. —* Art. 10.: *Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, respectu illorum, quae non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.*

ſich ſelbſt gleichen Weſen Gottes ſelbſt kein realer Unterſchied gedacht werden darf, ihre Bedeutung zuletzt nur für das ſubjective Bewußtſeyn haben. Es iſt demnach ganz der Standpunct des Scotus Erigena, auf welchem Thomas von Aquino ſteht. Gott iſt weſentlich, ſeinem ſubſtanziellen Begriffe nach, das Seyn, und wenn auch die Natur Gottes durch die beiden allgemeinſten Formen der geiſtigen Thätigkeit, den intellectus und die voluntas, näher beſtimmt wird, ſo fallen dieſe Beſtimmungen mit dem allgemeinen Begriffe des Seyns in eine ununterſcheidbare Einheit zuſammen. Gott iſt kein wiſſendes und wollendes Subject, er iſt überhaupt kein freies ſich ſelbſt beſtimmendes Subject, ſondern nur Subſtanz, es hat ſich daher dem Seyn noch nicht das Denken, als die freie Macht des Geiſtes, gegenübergeſtellt.

Duns Scotus dagegen ſcheint auf dem gerade entgegengeſezten Standpunct zu ſtehen. Gott iſt nicht blos das abſolute Seyn, ſondern die freie abſolute Cauſalität als erkennendes und wollendes Subject, aber ſtatt das Weſen Gottes, als des abſoluten Geiſtes, weſentlich durch das Denken zu beſtimmen, iſt ihm Gott nur das abſolute Wollen, die ſchlechthinige Willkür.

Nachdem Duns Scotus das Seyn des unendlichen Weſens auf die ſchon angegebene Weiſe bewieſen hat, ſucht er zunächſt zu zeigen [70]), daß das primum efficiens in dem von ihm beſtimmten Sinne ein erkennendes und wollendes Weſen ſey. Das primum agens iſt ein per se agens, weil jede zufällige Urſache eine an ſich ſeyende Urſache zu ihrer Vorausſezung hat. Jedes per se agens aber, alſo auch das primum agens, iſt um eines Zweckes willen thätig. Hieraus wird nun ſo argumentirt: 1) Jedes natürliche agens würde nur auf nothwendige Weiſe wirken, wenn es, als wäre es ein unabhängig Wirkendes, keinen Zweck ſeines Wirkens

70) L. I. Sent. dist. 2. qu. 2. A. a. O. S. 262 f.

hätte. Wenn es alſo um eines Zweckes willen wirkt, ſo hat es darin ſeinen Grund, daß es von einem einen Zweck ſich vorſezenden agens abhängt. Ein ſolches Weſen, von welchem das Wirken der ganzen Natur abhängt, kann nur das primum efficiens ſeyn, alſo kann es auch nur ein um eines Zweckes willen Wirkendes ſeyn. 2) Wenn das primum agens um eines Zweckes willen wirkt, ſo bewegt der Zweck das primum efficiens entweder als ein durch einen Willensact gewollter, oder nur als ein auf natürliche Weiſe angeſtrebter. Im erſtern Fall hat man was man will, im zweiten Fall iſt die natürliche Richtung auf einen Zweck nur die Identität mit ſich ſelbſt; das primum agens folgt nur dem natürlichen Zuge ſeines Weſens, wie das Schwere zu ſeinem Mittelpunct, die Materie zur Form hingezogen wird, und der Begriff einer Urſache kann keine Anwendung mehr finden. 3) Es gibt ein zufällig Bewirktes, alſo gibt es auch eine zufällig wirkende erſte Urſache, alſo auch eine wollende. Das Erſte folgt daraus, daß jede mittelbare Urſache nur inſofern wirkt, ſofern ſie von der erſten bewegt wird, wirkt alſo die erſte nothwendig, ſo wirkt jede nothwendig, und wenn die mittelbare Urſache zufällig bewegt, ſo muß auch die erſte zufällig bewegen, weil die mittelbare Urſache von der Bewegung der erſten abhängt. Das Zweite folgt daraus, daß es kein Princip des zufälligen Wirkens gibt, als den Willen, oder etwas das den Willen begleitet, weil alles Andere vermöge der Nothwendigkeit der Natur wirkt, alſo nicht zufällig. Dagegen wird nun aber eingewendet: 1) Daß unſer Wille etwas auf zufällige Weiſe wirken könnte, ohne daß es die erſte Urſache auf zufällige Weiſe wirkt. Zur Widerlegung dieſes Einwurfs ſagt Duns Scotus: Wenn Gott das primum movens oder efficiens in Anſehung unſers Willens iſt, ſo gilt von dem Willen, was von allem andern gilt. Mag Gott den Willen unmittelbar auf nothwendige Weiſe bewegen, oder durch Vermittlung von Andrem, deſſen nothwen-

dige Bewegung den Willen nothwendig bewegt, ſo folgt, daß das dem Willen Nächſte ihn nothwendig bewegt, wenn auch das Nächſte ein Wille ſelbſt iſt, und es gibt daher ein nothwendiges Wollen, woraus die weitere Unmöglichkeit folgt, daß Gott alles Bewirkte auf nothwendige Weiſe bewirkt, und es ſomit kein Zufälliges gibt. In Anſehung deſſelben Sazes, auf welchen ſich dieſe Einwendung bezieht, wird gegen Ariſtoteles, welcher zwar zugibt, daß **aliquid contingenter causatur**, nicht aber, daß das **velle Dei als prima causa contingenter causat**, bemerkt, daß unter dem **contingenter causatum** hier nicht das Nichtnothwendige, das Endliche, zu verſtehen ſey, ſondern das, wovon, wenn es geſchieht, ebenſogut das Gegentheil geſchehen könnte. Iſt nun die ganze von ihrer Urſache ausgehende Bewegung nothwendig, ſo iſt auch jeder Theil derſelben nothwendig bewirkt, ſo daß das Gegentheil nicht ſtattfinden kann, entweder geſchieht alſo nichts **contingenter** oder **evitabiliter**, oder das Erſte wirkt unmittelbar ſo, daß es auch nicht wirken könnte. 2) Gegen das Zweite, daß das zufällig Wirkende auch ein Wollendes iſt, wird eingewendet, daß der Wille durch natürliche Bewegungen gehindert werden kann, ſo daß das Gegentheil zwar zufällig aber gezwungen geſchieht. Allein, wird erwidert, wenn den Willen etwas hindern kann, ſo kann dieß nur durch eine höhere Urſache geſchehen, welche wieder auf eine höhere und ſo auf die erſte Urſache zurückführt. Alſo würde nur Nothwendigkeit ſtattfinden, und es kann daher keine andere Urſache wirken [71]).

---

71) *Sic ergo videtur triplici via ostensum, quod primum agens est intelligens et volens: quarum prima est, quod natura agit propter finem, et nonnisi quia dependens et directa a cognoscente finem. Secunda est, quod ipsum primum agens agit propter finem. Tertia, quod aliquis effectus contingenter fit, quando causatur.*

Dieselbe, das Wesen Gottes bestimmende Ansicht, daß weil es etwas Zufälliges gibt, es auch ein absolut Zufälliges geben muß, Gott also nur als absolut freies Subject gedacht werden kann, macht Duns Scotus (wie überhaupt die Scholastiker auf die wichtigsten Fragen so oft nur gelegentlich zu reden kommen) besonders aus Veranlassung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes und der Frage über die Vereinbarkeit der Willensfreiheit mit dem Vorherwissen Gottes, zum Gegenstand seiner weitern Untersuchung. In der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes [72]) sucht Duns Scotus durch die Widerlegung der von Aristoteles und Avicenna aufgestellten Behauptung, daß die erste Ursache auf nothwendige und natürliche Weise das wirkt, was als erste Wirkung aus ihr hervorgeht, das freie Verhältniß Gottes zur Welt, oder die absolute Freiheit Gottes darzuthun. Er macht in dieser Beziehung zunächst mit Heinrich von Gent, welcher denselben Satz der genannten Philosophen bestritt, geltend, daß alles, was auf natürliche Weise wirkt, durch seine Thätigkeit entweder in sich vollendet wird, oder in einem ihm Aehnlichen, oder im Ganzen, oder seiner Natur in einem Andern durch Hervorbringung das Seyn gibt. Alle diese verschiedenen Fälle lassen sich nachweisen. Würde nun aber Gott auf natürliche Weise die Creatur hervorbringen, so würde keiner dieser Fälle stattfinden, also kann auch die Creatur nicht auf natürliche Weise von Gott hervorgebracht werden. Die Hauptbeweise sind jedoch folgende: 1) Ein absolutes Wesen, das an sich so vollkommen nothwendig ist, als etwas als nothwendig seyend gedacht werden kann, muß seyn, wenn auch alles ausser ihm nicht existirt. Nun ist Gott ein absolut nothwendiges Wesen in diesem Sinne, also folgt auch aus der Nichtexistenz von allem Andern nicht, daß es selbst nicht ist. Hätte es nun aber eine nothwendige Beziehung zu seiner ersten Wirkung,

72) L. I. Sent. dist. 8. qu. 5.

ſo würde es, wenn dieſe Wirkung nicht exiſtirt, auch nicht exiſtiren, alſo kann es keine ſolche nothwendige Beziehung haben. 2) Es geſchieht in den Dingen etwas auf zufällige Weiſe, alſo wirkt die erſte Urſache auf zufällige Weiſe. Der erſte Saz iſt allgemein zugegeben, der zweite iſt ſo zu beweiſen: Wenn die erſte Urſache in einem nothwendigen Verhältniß zu der nächſten Urſache ſteht, ſo wird dieſe von der erſten auf nothwendige Weiſe bewegt, und bewegt auf dieſelbe Weiſe die folgende, und ebenſo verhält es ſich mit allen folgenden, woraus folgt, daß es gar nichts Zufälliges gibt, wenn die erſte Urſache eine nothwendig wirkende iſt. 3) Es gibt im Univerſum etwas Böſes, alſo wirkt Gott nicht auf nothwendige Weiſe. Der erſte Saz iſt für ſich klar, der Beweis des zweiten iſt: Was nothwendig wirkt, bringt ſeine Wirkung ſo vollſtändig als möglich hervor. Die Wirkung des Erſten iſt Güte und Vollkommenheit, wirkt es nothwendig, ſo bringt es das Gute ſo vollſtändig als möglich hervor, iſt es aber gut, ſoweit es nur immer des Guten fähig iſt, ſo kann es nichts Böſes haben, ſomit kann auch die erſte Urſache, wenn es etwas Böſes in der Welt gibt, nicht eine nothwendig wirkende ſeyn. 4) Jede nothwendig wirkende Urſache wirkt in dem ganzen Umfange ihrer Macht, weil ſie, ſowenig es bei ihr ſteht, zu wirken oder nicht, ebenſowenig auch in höherem oder geringerem Grade wirken kann, wenn alſo die erſte Urſache nothwendig wirkt, ſo wirkt ſie alles, was ſie wirken kann, kann ſie nun, da ſie die Macht aller andern Urſachen in ſich hat, alles Bewirkbare wirken, ſo wirkt ſie es auch wirklich, und es gibt daher keine zweite Urſache, die etwas wirkt, und auf dieſe Weiſe iſt zulezt alles Eins [73]). Wenn nun aber, wie ſich aus dieſen Argumenten

73) A. a. O. S. 817.: *Omnia erunt tantum unum, quia, sicut causabit omnia causabilia, propter hoc, quod causat omnia, quae potest causare, ita etiam in quacunque*

ergibt, das abſolute Weſen als wirkende Urſache in keiner nothwendigen Beziehung zu dem von ihm Bewirkten ſtehen kann, ſo ſcheint es ebendamit als ein veränderliches geſezt zu ſeyn. Darauf erwidert Duns Scotus, daß der Wille, ohne ſich zu verändern, etwas Neues hervorbringen kann, daß Gott von Ewigkeit wollen konnte, daß zu einer beſtimmten Zeit etwas von ihm Verſchiedenes ſey. Allein es dringen ſich nun die weitern Einwendungen auf, daß das Wirken Gottes in die Zeit geſezt wird, und daß, wenn etwas ſo indeterminirt iſt, daß es nach beiden Seiten ſchlechthin zufällig iſt, bei dieſem völligen Mangel an Determination, ſich nichts zur Wirklichkeit beſtimmen kann, Gott alſo nicht durch ſich ſelbſt zum Wirken determinirt werden zu können ſcheint. Darauf gibt Duns Scotus die doppelte Antwort: 1) daß, da in Gott überhaupt nichts Unvollkommenes gedacht werden kann, auch die Wirkſamkeit ſeines Willens nicht in der Zeit iſt; und 2) was das Andere betrifft, daß Gott ſich zum Contradictoriſchen ſchlechthin indeterminirt verhält, daß er durch ſeine Freiheit ſich zu dem Einen ebenſogut wie zu dem Andern beſtimmen kann, wie auch unſer Wille an ſich ſeiner activen Kraft nach indeterminirt iſt, und ſich aus ſich ſelbſt zu dem einen, wie zu dem andern der contradictoriſchen Gegenſäze beſtimmen kann. Wenn man nun aber fragt, warum der göttliche Wille ſich mehr zu dem einen Contradictoriſchen beſtimmt als zu dem andern, ſo iſt darauf zu antworten, daß man nicht bei Allem nach einer Urſache fragen darf, daß es auch einen abſoluten Anfang gibt, daß der unmittelbare Anfang des Willens iſt, daß er etwas Beſtimmtes will, ohne irgend eine Vermittlung; die Urſache des Willens iſt nur der Wille ſelbſt, und es gibt daher ein unmittelbar oder

---

causationem causabit, quantum potest causare, et ita perfectissimum, et ita omnia illa erunt illud omnium causatum, et tunc omnia erunt unum.

abſolut Zufälliges [74]), deſſen Unveränderlichkeit bei aller Veränderlichkeit des Zufälligen die abſolute Zufälligkeit iſt [75]).

Dieſelbe Idee der abſoluten Freiheit Gottes enthielt Duns Scotus uns Veranlaſſung der Frage, wie ſich die Freiheit des Willens mit dem Vorherwiſſen Gottes vertragen laſſe [76]). Nachdem er die Meinungen des Bonaventura und Thomas geprüft und widerlegt hat, geht er von dem Satze aus einem unumſtößlichen aus, daß es etwas Zufälliges gibt. Es iſt dieß keine demonſtrirbare, ſondern eine unmittelbar gewiſſe Wahrheit, weswegen ſich auch Ariſtoteles mit Unrecht

74) A. a. O. S. 820.: *Indisciplinati est, quaerere omnium causas et demonstrationem, secundum philosophum* (Arist. Metaph. IV, 9.). *Principii enim demonstrationis non est demonstratio, immediatum autem principium est, voluntatem velle hoc, quia quod non est aliqua causa media inter ista, sicut immediatum est, calorem esse calefactivum, licet hoc sit naturalitas, ibi autem libertas, et ideo hujus, quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas, sicut hujus, quare calor est calefactivus, nulla est causa, nisi quia calor est calor, quia nulla est prior causa. Et si dicas, quomodo hic potest esse immediatio, cum sit contingentis ad utrumlibet, — in contingentibus est aliquid primum, quod est immediatum, et tamen contingens, quia non statur ad necessarium. Non enim ex necessario sequitur contingens, et ideo hic oportet stare ad istam: voluntas Dei vult hoc, quae est contingens, et tamen immediata, quia nulla alia causa prior est ratione voluntatis, quare ipsa sit hujus, et non alterius.*

75) A. a. O. S. 820.: *Immediate ab immutabili est mutabile sine mutatione immutabilis, quia contingens habitudo est immutabilis ad proximum sibi, ideo extremum illius habitudinis est contingens et mutabile, licet fundamentum sit immutabile.*

76) Dist. 39. qu. 5.

berufe, daß im entgegengesezten Falle alles Berathschlagen und Handeln hinwegfallen würde, und man könnte daher einen solchen, welcher diese Thatsache des Bewußtseyns läugnen wollte, nicht durch Gründe überführen, sondern nur durch Schläge und Brennen zum Geständniß bringen, es sey möglich, daß er nicht gemartert werde. Dieses vorausgesezt, fragt sich nur, wie diese Zufälligkeit der Dinge gerechtfertigt werden kann. Sie kann nur unter der Voraussezung gedacht werden, wenn die erste Ursache als eine unmittelbar zufällig wirkende gesezt wird. Das Erste aber ist eine durch Verstand und Willen wirkende Causalität. Wollte man nun auch ein von diesen beiden verschiedenes drittes Vermögen annehmen, ein executives, so hilft dieß nichts, weil es, wenn es nothwendig denkt und will, auch nothwendig ausführt. Man muß daher jene Zufälligkeit im göttlichen Willen oder im göttlichen Verstand annehmen, im göttlichen Verstand aber, sofern seine Thätigkeit jedem Willensact vorangeht, kann sie nicht angenommen werden, weil der Verstand alles, was er auf diese Weise erkennt, rein natürlich und durch natürliche Nothwendigkeit erkennt, es kann daher in diesem Wissen und Erkennen keine Zufälligkeit seyn, sondern sie kann nur im göttlichen Willen gesucht werden, und worin sie besteht, kann nur an unserm Willen nachgewiesen werden. Was nun den Willen in diesem Sinne betrifft, als ersten Act, so verhält er sich frei zu entgegengesezten Handlungen, und vermittelst derselben kann er auf entgegengesezte Objecte gehen und entgegengesezte Wirkungen hervorbringen. Die erste Freiheit hat nothwendig eine gewisse Unvollkommenheit an sich, nämlich die passive Potentialität des Willens und die Veränderlichkeit. Die dritte ist darin von der ersten verschieden, daß sie, wenn sie auch, was unmöglich ist, nichts äusserlich hervorbringen würde, doch als Wille sich frei auf die Objecte beziehen könnte, die mittlere Freiheit selbst aber ist ohne Unvollkommenheit, ja sogar noth-

wendig zur Vollkommenheit, weil jedes vollkommene Vermögen ſich auf alles erſtrecken kann, was ein natürliches Object deſſelben iſt. Die Vollkommenheit der Freiheit beſteht daher darin, daß ſie als Freiheit, wenn es auch nur zufällig iſt, daß ſie entgegengeſezte Wirkungen hervorbringt, auf entgegengeſezte Objecte geht. Dieſes Vermögen gehört zur Freiheit. Was nun den göttlichen Willen betrifft, ſo verhält er ſich nicht indifferent zu verſchiedenen Acten des Nichtwollens und Wollens, weil dieß in unſerm Willen nicht ohne Unvollkommenheit iſt. Denn unſer Wille verhält ſich frei zu entgegengeſezten Handlungen, um ſich frei zu entgegengeſezten Objecten zu verhalten, weil jeder der beiden Acte in ſeiner Ausübung ſeines Objects beſchränkt iſt, wird nun daſſelbe Wollen in ſeiner Beziehung zu verſchiedenen Objecten als unbeſchränkt geſezt, ſo iſt nicht nöthig, wegen der Freiheit zu entgegengeſezten Objecten eine Freiheit zu entgegengeſezten Handlungen zu ſezen. Der göttliche Wille iſt auch frei zu entgegengeſezten Wirkungen, aber dieß iſt nicht die erſte Freiheit. Es bleibt daher nur die Freiheit, die an ſich die vollkommene iſt, nämlich die Freiheit zu entgegengeſezten Objecten, und wenn unſer Wille in verſchiedenen Volitionen auf verſchiedene Gegenſtände des Wollens gehen kann, kann der göttliche Wille durch Eine einfache unbeſchränkte Volition auf alles Mögliche gehen, ſo daß, wenn dieſer Wille oder dieſe Volition nur auf Eines ginge, und nicht auf das Entgegengeſezte gehen könnte, das doch auch ein möglicher Gegenſtand des Wollens iſt, dieß eine Unvollkommenheit des Willens wäre, wie ſie nur bei unſerm Willen ſtattfindet. Gott iſt daher mit Einem Worte das reine Wollen ſelbſt, das ſich nicht zu einem beſtimmten Gegenſtande verhält, und daher nicht verſchieden iſt, je nach der Verſchiedenheit der Gegenſtände, als reines Wollen verhält es ſich immer nur zur Totalität der Gegenſtände. Würde das göttliche Wollen nicht das reine Wollen ſelbſt, ſondern ein beſtimmtes ſeyn, ſomit auch productiv in Bezie-

hung auf einen beſtimmten Gegenſtand, ſo wäre es beſchränkt [77]). Sofern nun Gott das reine Wollen ſelbſt iſt, geht er ſeinem Weſen nach auf kein nothwendiges Object, er iſt aus allem beſtimmten Andern heraus, verhält ſich alſo, indem er ſich zu ihm verhält, ebenſo nicht zu ihm, d. h. blos contingenter. Während der menſchliche Wille vor ſeinem Act iſt, und den Act erſt elicirt, aus der bloßen Potenz zu einer Handlung übergeht, und zwar ſo, daß er ebenſo die entgegengeſetzte ſeyn könnte, iſt der göttliche Wille ſchlechthin wollend, das reine Wollen ſelbſt [78]).

77) A. a. O. S. 1306.: *Licet productio in esse existentiae non concomitetur necessario operationem ejus* (des göttlichen Willens), *quia operatio est in aeternitate, et productio esse existentiae est in tempore, tamen operationem ejus necessario concomitatur productio in esse volito, et tunc non potest potentia illa voluntatis divinae prima quidem esse ut productiva, sed secundum quid, scilicet in esse volito* (das *esse volitum*, das auf das Seyn überhaupt gehende productive Wollen, ſchließt das beſtimmte Wollen aus), *et ista productio concomitatur eam, ut operativa.*

78) A. a. O. S. 1306.: *Voluntas divina nihil aliud respicit necessario pro objecto ab essentia sua, ad quodlibet igitur aliud contingenter se habet, ita quod posset esse oppositi, et hoc considerando ipsam, ut est prior naturaliter tendentia in illud objectum, nec solum ipsa, ut voluntas prior est naturaliter suo actu, sed etiam in quantum est volens, quia sicut voluntas nostra ut prior naturaliter suo actu, ita elicit actum illum, quod possit in eodem instanti elicere oppositum, ita voluntas divina, inquantum ipsa est sub volitione, est prior naturaliter tendentia talı, et ita tendit in illud objectum contingenter, quod in eodem instanti possit tendere in oppositum objectum, et hoc tam de potentia logica (quae est non repugnantia terminorum, sicut dictum est de voluntate nostra) quam de potentia reali, quae prior est naturali actu suo.*

Iſt der Wille Gottes das reine Wollen ſelbſt, ſo iſt es ein Wollen, bei welchem von allem Inhalt abgeſehen iſt, ein Wollen, das eine bloße Form, eine reine formelle Thätigkeit iſt. Eben darin beſteht die abſolute Zufälligkeit des göttlichen Willens, weil der Wille, wenn er einen Inhalt hätte, auch durch ſeinen Inhalt beſtimmt werden müßte. Allein für den göttlichen Willen gibt es ſchlechthin nichts Beſtimmendes, ſelbſt das an ſich Gute kann nicht als Inhalt des göttlichen Willens gedacht werden, weil, wenn es als abſolut nothwendiges Object dem göttlichen Willen gegenüberſtünde, der dadurch beſtimmte Wille nicht mehr ein abſolut freier wäre, und der göttliche Wille ſich nicht rein aus ſich ſelbſt, durch abſolute Zufälligkeit, beſtimmen würde. Hierin liegt der Grund, warum Duns Scotus auch den Unterſchied nicht anerkennen kann, welchen man ſonſt zwiſchen der geordneten und der abſoluten Macht Gottes zu machen pflegt. Er ſagt [79]), bei einem Weſen, das durch Verſtand und Willen einem Geſeze gemäß handlen könne, aber nicht nothwendig dem Geſeze gemäß handle, unterſcheide man die geordnete Macht von der abſoluten. Geordnet iſt die Macht, wenn man in Gemäßheit des Geſezes nach der durch das Geſez vorgeſchriebenen Ordnung ſich richtet, ſofern man aber auch dem Geſez nicht gemäß oder gegen das Geſez handeln kann, geht die abſolute Macht über die geordnete hinaus, wie dieß nicht blos bei Gott, ſondern bei jedem freien Weſen ſtattfindet, weswegen die Juriſten zwiſchen dem facere de facto, hoc est, de potentia sua absoluta, und dem facere de jure, hoc est, de potentia ordinata, secundum jura, unterſcheiden. Es ſind nun aber hier zwei Fälle zu unterſcheiden. Iſt das Geſez, in deſſen Gemäßheit zu handeln iſt, nicht in der Macht des Handelnden, ſo kann die abſolute Macht über die geordnete nicht hinausgehen, ohne in Anſehung der Ob-

79) Dist. 44. S. 1368.

jecte, auf welche ſich die Leztere bezieht, unordentlich zu handeln. Denn das Geſez muß aufrecht erhalten werden, und der Handelnde iſt verpflichtet, ſich nach dem Geſez, unter welchem er ſteht, zu richten. Iſt aber das Geſez in der Macht des Handelnden, ſo daß es nur inſofern ſeine Gültigkeit hat, ſofern es von ihm gegeben iſt, ſo kann er recht handeln, auch wenn er anders handelt, als jenes Geſez vorſchreibt, weil er ein anderes gültiges Geſez geben kann, welchem gemäß er handelt, und ſeine abſolute Macht geht nicht ſchlechthin über die geordnete hinaus, weil ſie, wenn ſie auch über das erſte Geſez hinausgeht, durch ein anderes geordnet iſt. Es gibt nun gewiſſe allgemeine Geſeze für das mögliche Handeln, welche vom göttlichen Willen, nicht vom göttlichen Verſtand gegeben ſind. Wenn der Verſtand dem göttlichen Willen ein Geſez vorhält, wie z. B. daß, wer glorificirt werden ſoll, vorher gratificirt werden muß, ſo iſt das Geſez recht, wenn es dem freien Willen Gottes gefällt, und ebenſo verhält es ſich mit andern Geſezen. Wenn nun Gott nach den von ihm aufgeſtellten Geſezen handelt, ſo ſagt man von ihm, daß er nach der geordneten Macht handelt, ſofern er aber auch vieles thun kann, was mit den von ihm aufgeſtellten Geſezen nicht zuſammenſtimmt, ſondern von ihnen abweicht, iſt dieß ſeine abſolute Macht, welche vieles andere geordnet thun kann, und daß vieles Andere geordnet geſchehen kann, was jenen Geſezen nicht gemäß iſt, ſchließt keinen Widerſpruch in ſich, weil die Gültigkeit des Geſezes, durch welche das rechtmäßige und geordnete Handeln beſtimmt wird, in der Macht des Handelnden iſt, wie alſo Gott anders handeln kann, ſo kann er auch ein anderes gültiges Geſez geben, das, ſobald es gegeben iſt, recht und gültig iſt, weil überhaupt jedes Geſez nur inſofern gültig iſt, ſofern es vom göttlichen Willen gebilligt iſt. Es kann daher die abſolute Macht Gottes nie in Widerſtreit kommen mit ſeiner geordneten Macht, weil Gott thun mag, was er will, und es immer recht iſt,

ebendarum, weil er es will [80]). Iſt alles, was Gott will, nur darum recht und gut, weil Gott es will, ſo gibt es auch keinen objectiven Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen: Gott will das Gute nicht, weil es an ſich gut iſt, ſondern das Gute, das er will, iſt nur darum gut, weil er es will [81]). Der Unterſchied des Guten und Böſen wird alſo in der Idee Gottes völlig indifferent, und was von dem Guten und Böſen gilt, gilt von allem überhaupt, es gibt nichts an ſich Seyendes, es iſt alles nur in den abſoluten Willen oder die abſolute Willkür Gottes geſtellt.

Aus allem dieſem ergibt ſich nicht blos, daß der Wille Gottes das reine Wollen ſelbſt iſt, ſondern auch, daß dieſes reine Wollen das Weſen Gottes ſelbſt iſt. Gott iſt weſentlich der, durch keinen an ſich ſeyenden abſoluten Inhalt beſtimmte, ſondern nur der ſich rein aus ſich ſelbſt beſtimmende abſolute Wille, oder die abſolute Willkür. Sofern alles Seyende einen abſoluten Anfang zu ſeiner nothwendigen Vorausſezung hat, iſt Gott das abſolut nothwendige Weſen, oder der abſolute Anfang, aber dieſer abſolute Anfang iſt ein ab-

---

80) A. a. O. S. 1369.: *Nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntate divina acceptatur. Et tunc potentia ejus absoluta non se extendit ad aliquid aliud, quam ad illud, quod ordinate fieret, si fieret. Non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem alium ordinem ita posset voluntas divina statuere, sicut aliter potest agere. — Dico, quod Deus non solum potest agere aliter, quam ordinatum est ordine particulari, sed etiam aliter, quam ordinatum est ordine universali, sive secundum leges justitiae, potest ordinate agere, quia tam illa, quae sunt praeter illum ordinem, quam illa, quae sunt contra illum ordinem, possunt a Deo ordinate fieri potentia absoluta.*

81) Vgl. die Geſchichte der Lehre von der Verſöhnung S. 266.

zufälliger, die absolute Zufälligkeit selbst. Während also Thomas von Aquino Gott der an sich Seyende, das ab- e Seyn ist, ist er nach Duns Scotus das absolute Wol- und wie nach Thomas der Wille Gottes nur auf das ich Gute, als sein nothwendiges Object, gehen kann, so Gott, als der an sich Seyende, auch der absolut Gute Vollkommene ist, so ist dagegen nach Duns Scotus das ute Seyn Gottes, als des an sich Guten, nicht die ussezung des göttlichen Willens, sondern der göttliche e ist vielmehr selbst die Vorausseżung des Seyns, es also nach Duns Scotus keine mit dem absoluten Seyn ische absolute Nothwendigkeit, sondern nur eine absolute eit oder Willkür. Gott ist der zu allem, was irgend- eine ihn selbst bestimmende Vorausseżung seyn könnte, auch zu sich selbst, zur Objectivität seines Wesens, sich z frei Verhaltende. Hierin liegt sowohl der wesentliche chritt, als der wesentliche Mangel der scholastischen Lehre Gott. Der Fortschritt von der Substanz zum Subject nstreitig durch Duns Scotus geschehen. Auch nach Tho- ist Gott wesentlich nur Substanz, das substanzielle Seyn, man darf mit Recht sagen, daß von ihm nur der alte nische Begriff Gottes, welcher immer nur auf das un- che, sich selbst zum Nichtseyn aufhebende, Seyn zurück- , vollends auf seinen bestimmtesten Ausdruck gebracht en ist: Gott ist seinem Wesen nach nur das Seyn, und andern Bestimmungen seines Wesens fallen immer wieder ieser wesentlichen Bestimmung desselben zusammen. Sein n und sein Wollen ist daher nur die Identität seines s mit sich selbst. Der Uebergang auf einen andern we- ich verschiedenen Standpunct geschieht bei Duns Scotus rch, daß er sich auf die gerade entgegengesezte Seite , und die Idee Gottes von dem Begriff einer sie immer in der Sphäre des natürlichen Seyns festhaltenden wendigkeit losreißend, sie vielmehr unter dem Gesichts-

punct der Freiheit auffaßt. Gott iſt alſo nicht das abſolute Seyn, ſondern das abſolute Wollen, nicht der durch die Nothwendigkeit ſeines Weſens an ſich Seyende, ſondern der ſich durch ſich ſelbſt Sezende. Iſt die abſolute Freiheit, oder die abſolute Willkür und Zufälligkeit das höchſte Princip des endlich Zufälligen, ſo kann Gott ſich auch zu ſich ſelbſt nur ſo verhalten, daß er, was er iſt, nicht deswegen iſt, weil er es an ſich iſt, ſondern nur, weil er ſich ſelbſt auf abſolute Weiſe will. Gott iſt nicht Subſtanz, ſondern Subject, das freie, durch die abſolute Zufälligkeit des Willens ſich ſelbſt beſtimmende, Subject. Es iſt dieß ein von dem Bisherigen weſentlich verſchiedener Begriff, und wie der bisherige Begriff Gottes darum immer ein abſolut tranſcendenter blieb, weil das unendliche, beſtimmungsloſe Seyn für das beſtimmte endliche Seyn, ſomit auch für das endliche Wiſſen völlig unerreichbar iſt, ſo iſt dieſe abſolute Tranſcendenz der Gottes-Idee nun erſt überwunden. Iſt Gott das abſolut freie Subject, weil ohne die abſolute Zufälligkeit des göttlichen Willens auch nichts Endliches frei und ein zufällig Wollendes und Wirkendes ſeyn könnte, ſo iſt ebendamit das Abſolute in das endliche Subject ſelbſt geſezt. Nicht blos Gott, das abſolute Subject, auch das endliche Subject iſt frei, und da die Freiheit, ihrem Begriffe nach, ein abſolutes Princip iſt, ſo trägt auch das endliche Subject in ſeiner Freiheit, das Bewußtſeyn ſeiner Unendlichkeit in ſich. Von der größten Wichtigkeit iſt in dieſer Hinſicht der Unterſchied, welcher zwiſchen Thomas und Duns Scotus in der Beſtimmung des Begriffs der Freiheit ſtattfindet. Auch Thomas will den Begriff der Freiheit nicht fallen laſſen, aber in ſeinem determiniſtiſchen Syſtem, in welchem alles endliche Seyn nur eine Modification des Einen unendlichen Seyns, alle Bewegung nur eine Schwingung der von Gott als dem primum movens, ausgehenden Bewegung iſt, kann die Freiheit nur eine andere Form der durch alles hindurchgehenden Nothwendigkeit, oder

ur das Bewußtſeyn dieſer Nothwendigkeit ſeyn. Die Willens-
rſachen ſind zwar darin von den Natururſachen verſchieden,
ß jene als freie ſelbſtbewußte Subjecte ſich ſelbſt bewegen,
lein beide, die Natururſachen und die Willensurſachen, ha-
n das mit einander gemein, daß die einen wie die andern
n Gott bewegt werden [82]), und wenn Duns Scotus mit
riſtoteles aus dem Ueberlegen und Berathen auf die Zu-
lligkeit des menſchlichen Handelns ſchließt, ſo muß dagegen
ch Thomas das Berathen und Nichtberathen (folglich auch
s ſo oder anders Berathen) ſelbſt wieder ſeine Urſache ha-
n, die in lezter Beziehung nur Gott ſeyn kann [83]). Es

---

2) Summa theol. P. I. Qu. 83. art. 1.: *Dicendum, quod liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium se ipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui id, quod liberum est, sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterius requiritur, quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias. Et sicut naturalibus causis movendo eas non aufert, quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit, operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.* Was bleibt aber dem Willen als Proprietät, wenn er nicht ſelbſt ſich bewegt und beſtimmt, ſondern von Gott bewegt und beſtimmt wird?

3) Prima secundae Qu. 109. art. 2.: *Homo est dominus suorum actuum et volendi et non volendi, propter deliberationem rationis, quae potest flecti ad unam partem vel ad aliam, sed quod deliberet vel non deliberet, et si hujusmodi etiam sit dominus, oportet, quod hoc sit per deliberationem praecedentem, et cum hoc procedat in infinitum, oportet, quod finaliter deveniatur ad hoc, quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam,*

gibt daher keinen Geſichtspunct, von welchem aus der Menſch, Gott gegenüber, als abſolutes Subject betrachtet werden könnte. Es iſt nur der quantitative Unterſchied des Allgemeinen und Beſondern, des ſchrankenloſen und des beſchränkten Seyns, wodurch das Verhältniß des Menſchen zu Gott beſtimmt wird, und worauf auch das Verhältniß des Bewegenden und Bewegten, der Urſache und der Wirkung zurückzuführen iſt, da Gott als das **primum movens** zu dem von ihm Bewegten ſich nur wie das Unendliche zu dem Endlichen verhalten kann. Daher hat hier der Begriff der übernatürlich wirkenden Gnade ſeine vollſte Bedeutung: alles, was den Menſchen mit dem über ihm Stehenden verbindet, und den Zweck der in der Anſchauung oder dem Genuß Gottes beſtehenden Seligkeit in ihm realiſirt, erhebt ihn über ſeine Natur, iſt für ihn ein Uebernatürliches, die nothwendige Vermittlung für das **bonum superexcedens**, den **finis excedens proportionem humanae** oder **creatae naturae**. Dieſe Schranke, die die quantitative Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen nothwendig ſezt, und das abſolute Weſen Gottes für den Menſchen immer wieder in ein tranſcendentes, jenſeitiges, unerreichbares Verhältniß hinausrückt, iſt zuerſt von Duns Scotus durch ſeine Beſtimmung des Begriffs der Freiheit entſchieden durchbrochen worden. Der quantitative, den Menſchen ewig von Gott trennende, Unterſchied iſt qualitativ dadurch aufgehoben, daß auch der Menſch in der Freiheit ſeines Willens ein abſolutes Princip in ſich hat, der abſolute Gott, deſſen Weſen ſelbſt die

---

scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bona fortuna (Mor. Eud. VII, 18.), *unde mens hominis etiam sunt non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo, et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae.*

ute Freiheit iſt, iſt für ihn nicht mehr ein blos Jenſeits-
ſondern in ſeinem Selbſtbewußtſeyn ihm unmittelbar
nwärtiges, das endliche Subject iſt in der Unendlichkeit
r Freiheit ſelbſt ein unendliches, das das Princip und
Wahrheit der Unendlichkeit ſeines Weſens ebenſo in ſich
, wie in Gott hat. Um das endliche Subject zum
n Rechte ſeiner Freiheit gelangen zu laſſen, ſchließt ja
s Scotus, daß es nichts endlich Zufälliges geben würde,
t nicht Gott ſelbſt das reine Wollen, oder die abſolute
lligkeit wäre. In dem Begriffe der Freiheit hebt ſich
r der abſolute Unterſchied zwiſchen dem Endlichen und
dlichen auf, und es hängt mit dem ganzen Standpunkt,
welchen ſich Duns Scotus in Hinſicht der Idee Gottes
, aufs engſte zuſammen, daß er im Gegenſaz gegen den
miniſtiſchen Freiheitsbegriff des Thomas den indetermini-
en geltend macht. Die Frage, ob der geſchaffene Wille
totale und unmittelbare Urſache ſeines Wollens ſey, ſo
Gott in Anſehung deſſelben keine unmittelbare, ſondern
blos mittelbare Wirkſamkeit hat, wird von ihm ſchlecht-
bejaht, und zwar aus folgenden Gründen: 1) weil er
nicht frei wäre; 2) weil er ſonſt nichts auf zufällige
ſe bewirken könnte; 3) weil er ſonſt nicht ſündigen könnte;
weil er ſonſt überhaupt nicht handeln könnte; und 5) weil
zwiſchen ihm und andern geſchaffenen Urſachen kein
rſchied wäre [84]). Hiedurch iſt die Freiheit als abſolutes

Lib. II. Sent. dist. 37. qu. 2. T. VI. S. 990. Duns Scotus ſtellt zwar S. 994. dieſem Begriff der Freiheit das Argument entgegen, daß er mit der Präſcienz und Allmacht Gottes ſtreite, mit der Präſcienz, ſofern Gott *non habet scientiam de futuris contingentibus, nisi quia certitudinaliter novit determinationem voluntatis suae respectu eorum, ad quas voluntas sua est immutabilis et inimpedibilis: sed si voluntas creata est totalis causa respectu sui velle,*

gibt daher keinen Geſichtspunct, von welchem aus der Menſch, Gott gegenüber, als abſolutes Subject betrachtet werden könnte. Es iſt nur der quantitative Unterſchied des Allgemeinen und Beſondern, des ſchrankenloſen und des beſchränkten Seyns, wodurch das Verhältniß des Menſchen zu Gott beſtimmt wird, und worauf auch das Verhältniß des Bewegenden und Bewegten, der Urſache und der Wirkung zurückzuführen iſt, da Gott als das **primum movens** zu dem von ihm Bewegten ſich nur wie das Unendliche zu dem Endlichen verhalten kann. Daher hat hier der Begriff der übernatürlich wirkenden Gnade ſeine vollſte Bedeutung: alles, was den Menſchen mit dem über ihm Stehenden verbindet, und den Zweck der in der Anſchauung oder dem Genuß Gottes beſtehenden Seligkeit in ihm realiſirt, erhebt ihn über ſeine Natur, iſt für ihn ein Uebernatürliches, die nothwendige Vermittlung für das **bonum superexcedens**, den finis **excedens proportionem humanae** oder **creatae naturae**. Dieſe Schranke, die die quantitative Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen Gott und dem Menſchen nothwendig ſezt, und das abſolute Weſen Gottes für den Menſchen immer wieder in ein tranſcendentes, jenſeitiges, unerreichbares Verhältniß hinausrückt, iſt zuerſt von Duns Scotus durch ſeine Beſtimmung des Begriffs der Freiheit entſchieden durchbrochen worden. Der quantitative, den Menſchen ewig von Gott trennende, Unterſchied iſt qualitativ dadurch aufgehoben, daß auch der Menſch in der Freiheit ſeines Willens ein abſolutes Princip in ſich hat, der abſolute Gott, deſſen Weſen ſelbſt die

---

scilicet a Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bona fortuna (Mor. Eud. VII, 18.), *unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actus, quin indigeat moveri a Deo, et multo magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur a bono per corruptionem naturae.*

abſolute Freiheit iſt, iſt für ihn nicht mehr ein blos Jenſeitiges, ſondern in ſeinem Selbſtbewußtſeyn ihm unmittelbar Gegenwärtiges, das endliche Subject iſt in der Unendlichkeit ſeiner Freiheit ſelbſt ein unendliches, das das Princip und die Wahrheit der Unendlichkeit ſeines Weſens ebenſo in ſich ſelbſt, wie in Gott hat. Um das endliche Subject zum vollen Rechte ſeiner Freiheit gelangen zu laſſen, ſchließt ja Duns Scotus, daß es nichts endlich Zufälliges geben würde, wenn nicht Gott ſelbſt das reine Wollen, oder die abſolute Zufälligkeit wäre. In dem Begriffe der Freiheit hebt ſich daher der abſolute Unterſchied zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen auf, und es hängt mit dem ganzen Standpunct, auf welchen ſich Duns Scotus in Hinſicht der Idee Gottes ſtellt, aufs engſte zuſammen, daß er im Gegenſaz gegen den determiniſtiſchen Freiheitsbegriff des Thomas den indeterminiſtiſchen geltend macht. Die Frage, ob der geſchaffene Wille die totale und unmittelbare Urſache ſeines Wollens ſey, ſo daß Gott in Anſehung deſſelben keine unmittelbare, ſondern eine blos mittelbare Wirkſamkeit hat, wird von ihm ſchlechthin bejaht, und zwar aus folgenden Gründen: 1) weil er ſonſt nicht frei wäre; 2) weil er ſonſt nichts auf zufällige Weiſe bewirken könnte; 3) weil er ſonſt nicht ſündigen könnte; 4) weil er ſonſt überhaupt nicht handeln könnte; und 5) weil ſonſt zwiſchen ihm und andern geſchaffenen Urſachen kein Unterſchied wäre [84]). Hiedurch iſt die Freiheit als abſolutes

84) Lib. II. Sent. dist. 37. qu. 2. T. VI. S. 990. Duns Scotus ſtellt zwar S. 994. dieſem Begriff der Freiheit das Argument entgegen, daß er mit der Präſcienz und Allmacht Gottes ſtreite, mit der Präſcienz, ſofern Gott *non habet scientiam de futuris contingentibus, nisi quia certitudinaliter novit determinationem voluntatis suae respectu eorum, ad quae voluntas sua est immutabilis et inimpedibilis: sed si voluntas creata est totalis causa respectu sui velle,*

nur entweder der Verſtand oder der Wille ſeyn. Der Verſtand oder das Denken des erſten Princips aber iſt ſchlechthin unbeſtimmt und indeterminirt, da es keine Form ſeiner Thätigkeit, durch die es beſtimmt würde, in ſich aufnehmen kann. Das Beſtimmende und Determinirende in ihm kann daher nur die freie Wahl des Willens ſeyn, und das erſte Princip iſt nur inſofern ein denkendes, durch Denken thätiges, ſofern es ein wollendes iſt [85]). Dagegen erinnert Albert, daß der Wille nicht das Erſte ſeyn könne, ſondern nur der die Form der Thätigkeit beſtimmende Gedanke, wie bei dem Künſtler das weſentliche Princip, durch welches das Kunſtwerk ſeine beſtimmte Form erhält, die Kunſt iſt, und der Wille das durch die Idee der Kunſt Beſtimmte nur zur Ausführung bringt. Eben daraus, daß der Wille an ſich ſchlechthin indeterminirt iſt, ſomit als abſolutes Princip nur die abſolute Zufälligkeit wäre, ſchließt Albert, daß das die Thätigkeit des erſten Princips Vermittelnde und Beſtimmende nicht das Wollen, ſondern das Denken iſt, freilich ohne dieſes Denken ſelbſt näher zu beſtimmen [86]). Darauf aber legt

85) De causis et processu univ. Tract. III. c. 4. a. a. O. S. 549.: *Avicebron in libro, quem fontem vitae vocari confinxit, solus inter omnes principium primum per voluntatem agere dixit. — Cum intellectus non determinatur nisi per receptam formam operis et intelligere primi principii nihil recipiat, videtur, quod intelligere primi principii indeterminatum remaneat et infinitum. — In intellectuali natura omnium motor et determinator est voluntas, facit enim, si vult, et intelligit, si vult, infinitum ergo cum sit primum principium, ad actum determinatur per voluntatem.*

86) A. a. O.: *Voluntas non potest esse primum, nec operi proximum: primum enim et operi proximum, in quo primo potentia est agendi, est illud, quod dat formam operi, et non illud, quod jubet et praecipit opus fieri,*

Albert in der Entwicklung der Eigenschaften, die er aus dem Begriffe des ersten Wesens ableitet, das größte Gewicht, daß es, da es als körperliches Wesen nicht absolut seyn könnte, nur als denkendes geistiges Wesen, als intellectus gedacht werden könne, und zwar ist es als intellectus der reine, allgemein thätige Verstand, welcher sich zu allem, was ist, nur thätig, nicht leidend und empfangend verhält, und von welchem alles intelligible Licht ausfließt [87]). Als intellectuell thätiges Wesen ist es sowohl ein in sich lebendiges, das Princip alles Lebens, als auch das absolute Wissen selbst. Es weiß nicht nur alles, da es als immaterielles Wesen die von allem Materiellen getrennten und gereinigten Formen des

lumen autem intellectus universaliter agentis est forma operis, opus determinans ad rationem et formam, voluntas autem non est nisi praeciptens ut fiat. — Si ergo medium poni debeat, potius intellectus agens ponitur quam voluntas. — Voluntas secundum sui rationem non est simpliciter et per se operans, operatur enim ad rationis determinationem: si ergo in se indeterminatum est, qualiter dici potest, quod sit infiniti determinans actionem.

87) A. a. O. Tract. II. c. 1. S. 541.: *Erit ergo intelligibile principium sicut intellectus universaliter agens, quo est omnia facere, et nihil pati vel recipere, — intellectus purus universaliter agens, qui ex se ipso constituit et producit et facit omne, quod est, propter quod dicitur illustrans super alia, et non illustratus ab alio, et propter quod omne, quod emanat ab ipso, sicut est purus et simplex intellectus, sive immediate emanet, sive per medium, et sive per unum medium, sive per plura, procul dubio intelligibile est lumen, ab ipso enim immediate emanat lumen, quod est intelligentia, lumen autem, quod forma naturalis est illustrans materiam, emanat ab ipso per medium unum vel plura, et nisi hoc esset, non esset forma lumen intelligibile.*

Wiſſens und Denkens in ſich hat [88]), ſondern weiß auch ſich ſelbſt, es iſt wie das abſolute Wiſſen, ſo auch das abſolute Selbſtbewußtſeyn [89]). Sein Wiſſen aber iſt, ob es gleich alles Univerſelle und Particuläre, alles Subſtanzielle und Accidentelle in ſich begreift, weder ein univerſelles noch ein particuläres, noch überhaupt ein differentes, ſondern ein ſchlechthin einfaches und indiffinibles, das ſeinen Grund in nichts anderem hat, ſondern ſelbſt der Grund von allem andern iſt. Von dem Wiſſen Gottes geht Albert weiter fort zum Wollen [90]). Das erſte Princip iſt auch das abſolut freie, denn frei iſt, ſchon nach der ariſtoteliſchen Definition, was die Urſache ſeiner ſelbſt iſt. Dabei fragt ſich aber, wie ſich dieſe Freiheit zu der Nothwendigkeit verhält, die eine gleich

88) A. a. O. c. 3. S. 542.: *Scit se et omne, quod est, vel esse potest. Scire enim est speciem et rationem scibilis in se habere, perfecta autem ratio et species scibilis est per omnino denudatum esse a materia. — Intellectus per hoc scientificus, quia penitus immunis est a materia. — Intellectivum ergo solum perfecte scientificum est. — Species depurata a materia, sive denudata, ad sui principium resolvitur, et maxime ad principium sui esse primum, hoc est lumen intellectus universaliter agentis.*

89) A. a. O. S. 544.: *Primum principium scit omnia scibilia. Ergo scit se scire scibilia, intelligere intellectualia: scit ergo et intelligit primo scientifico et intellectivo, cum autem ipsum sit primum principium, per intellectum et scientiam omnia agens, quae agit, sequitur, quod primum scientificum et primum intellectum per rationem primi scientifici et primi intellectivi est efficiens omnium principium, sciendo ergo se intelligere et scire, scit se in ratione primi principii, hoc autem est scire se ipsum primum, ergo principium scit se ipsum secundum, quod ipsum est.*

90) Tractatus III. de libertate, voluntate et omnipotentia primi.

sentliche Bestimmung des absoluten Wesens ist? Wie kann frei seyn, wenn es als das erste Wesen auch das schlechtn nothwendige ist? Allein diese Nothwendigkeit, erwidert bert, hebt die Freiheit nicht auf, nur die in der Abhängigt von einer andern Ursache bestehende Nothwendigkeit wäre it dem Begriffe des ersten Wesens unvereinbar, und das ste Wesen kann daher als absolutes sowohl frei als nothendig seyn. Ebensowenig wird diese Freiheit dadurch aufhoben, daß das erste Wesen nur seiner Natur gemäß wirs kann, denn dieses naturgemäße Wirken wäre nur dann t. nothwendiges, wenn zuvor bewiesen wäre, daß es zu ner Natur gehört, der Nothwendigkeit unterworfen zu seyn. agt man aber, wenn frei ist, was sowohl handeln als cht handeln kann, somit auch das erste Wesen diese Freit des Handelns und Nichthandelns haben muß, woraus mnach folgt, daß es entweder nicht unveränderlich ist, oder cht frei, sondern der Nothwendigkeit unterworfen, wendet an dieß ein, so kommt es nur darauf an, ob es nicht auch ne Freiheit des Handelns und Nichthandelns gibt, bei weler man gleichwohl nicht anders handeln kann, als man irklich handelt, womit von selbst auch die Einwendung hinegfällt, daß, wenn die Freiheit im Handeln und Nichthanln besteht, das stete Handeln sich für das erste Wesen weit ehr schickt, als das Handeln und Nichthandeln [91]). Auf esem Standpunct gleicht sich daher die absolute Nothwengkeit mit der absoluten Freiheit aus, beide sind ebendarum

---

91) A. a. O. S. 548.: *Agere et non agere est in primo, sed non potest non agere, quia melius emittere bonitates quam retinere, et minimum inconveniens in Deo est impossibile. Ex hoc etiam patet responsio ad sequens: tali enim modo semper agere nobilissimum est, et multo nobilius, quam aliquando agere, aliquando non agere. Ex omnibus his colligitur, quod primum liberrimum est.*

Eins, weil die eine ſo abſolut iſt als die andere, und Gott iſt der abſolute Gott nur in der abſoluten Identität mit ſich ſelbſt, in welcher, was er an ſich iſt, nur durch abſolute Selbſtbeſtimmung, als das freie abſolute Subject iſt. So wichtig dieſe Beſtimmungen ſind, um der abſtracten Gottes-Idee ihren beſtimmten concreten Inhalt zu geben, ſo fehlt es gleichwohl auch bei Albert noch an der tiefern ſpeculativen Begründung. Das abſolut Erſte iſt das nothwendig ſeyende, das ſelbſtbewußte, und das ſich ſelbſt beſtimmende Weſen, Seyn, Wiſſen und Wollen ſind daher die weſentlichen Momente, durch welche die abſolute Idee ſich mit ſich ſelbſt vermittelt, aber der concrete Inhalt verflüchtigt ſich immer wieder in der abſtracten Idee, und das Reſultat, mit welchem Albert ſeine Unterſuchung ſchließt, iſt gleichwohl nur der areopagitiſche Saz, daß über das Weſen Gottes nichts poſitiv ausgeſagt werden kann, weil in dem abſolut einfachen Weſen Gottes jede Bejahung durch eine Verneinung aufgehoben wird [92]).

92) Er beendigt ſeine Entwicklung der Lehre von Gott Tract. III. c. 6. (S. 551.) mit dem Saz: *Quod ex omnibus inductis nihil vere affirmari potest de primo principio rerum. Cum probatum sit, quod primum principium non est in genere substantiae nec in genere accidentium, quaecunque autem diximus ad primi designationem, significata sua vel habent in genere substantiae vel in genere accidentium, constat, quod secundum rationem nominum nihil praedicari potest per affirmationem de primo, eo quod supra modum eminet omnibus his, propter quod et nullo nomine diffinibile est. Et si dicatur substantia, ex eo dicitur, quod super omnes substantias et super omnem substantiae rationem. — Oportet tamen, quod ista dicantur de seipso, et praedicentur per affirmationem, eo, quod ista per causam et exemplum primo sunt in ipso, et causa substantiae non potest esse nisi sub-*

Zweites Kapitel.

Die Lehre von den Eigenſchaften Gottes und von der Dreieinigkeit.

Die Lehre von der Dreieinigkeit kann bei einer methodiſchen Entwicklung des chriſtlichen Dogma von der Lehre von

---

stantia, nec causa exemplaris sapientiae potest esse nisi sapientia, nec causa exemplaris bonitatis nisi bonitas, et cum talia praedicantur de primo principio, licet secundum modum, quo cadunt in nostrum intellectum, non dicantur de ipso, tamen secundum naturam ipsius rei prius sunt in ipso, quam in creatis, et perfectius incomparabiliter majori perfectione, et hoc ideo, quia causatum imitatur causam, et non consequitur perfectionem ejus, propter quod non est univoca praedicatio, quando haec de primo et de secundis praedicantur, propter imitationem enim causati ad causam nomen formae, in quo causatum imitatur causam, praedicatur tam de causa quam de causato, propter hoc autem, quod causatum non attingit causae perfectionem, sequitur necessario, quod non attingit perfecte rei rationem. Ex hoc fit, quod non una ratione praedicatur de causa et de causato, sed ratione, qua praedicatur de causato, negatur de causa, et in ratione, qua praedicatur de causa, negatur de causato. Propter quod dicit Boëthius (oder Dionyſius), *quod in primo oportet affirmare omnium positiones et omnipotentius negare, tanquam de eo, quod nihil omnium est, sed est ens super omnia et ante omnia, et per quodcunque designatur, nihil est divisum a substantia ipsius, propter quod simplicissimum est et unissimum, in quo nullus est numerus, ubi enim nulla diversitas est, nullus est numerus, ubi enim nulla diversitas est, nullus numerus esse potest.* Wenn nun gleichwohl wieder geſagt wird: *omnium formae triplici consideratione sunt in ipso, scilicet unitae secundum quod sunt in ipso, procedentes secundum quod in lumine*

den göttlichen Eigenſchaften nicht getrennt werden. Da durch die Lehre von der Dreieinigkeit ein gewiſſer Unterſchied in das Weſen Gottes geſezt wird, ſo fragt ſich vor allem, ob ſchon in dem Verhältniß, in welchem die Eigenſchaften Gottes zu ſeinem Weſen an ſich ſtehen, ein ſolcher Unterſchied begründet iſt?

Die Verſchiedenheit der Anſicht, die überhaupt über das Weſen Gottes ſtattfand, je nachdem man den Begriff Gottes abſtracter oder concreter auffaßte, mehr im Sinne des platoniſchen Idealismus, oder im Intereſſe des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns, mußte auch auf die Behandlung der chriſtlichen Lehre von den Eigenſchaften Gottes einen ſehr entſcheidenden Einfluß haben, und Thomas von Aquino und Duns Scotus repräſentiren auch hier einen Gegenſaz, welcher in ihnen zuerſt ſeinen beſtimmteren Ausdruck gefunden hat.

Thomas von Aquino macht [1]) von den Beweiſen für das Daſeyn Gottes den Uebergang auf die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften durch die Behauptung, daß wir, da wir von Gott nicht wiſſen können, was er iſt, ſondern nur was er nicht iſt, ihn auch nicht betrachten können wie er iſt, ſondern nur wie er nicht iſt. Es ſcheint demnach, alle Eigenſchaften Gottes ſollen nur als negative Beſtimmungen genommen werden. Aus dieſem Geſichtspunct betrachtet Thomas die Einfachheit Gottes als die Negation jeder Zuſammenſezung in Gott, indem er nun aber durch die Bemerkung, daß das Einfache in den körperlichen Dingen als Unvoll-

---

suo sunt procedentes ab ipso, et distinctae secundum quod sunt in lumine terminato ad rei constitutionem, ſo iſt dieß nur daſſelbe Wechſelverhältniß des Negativen und Poſitiven, in welchem ſich die areopagitiſche Lehre von Gott hin und her bewegt: das Abſolute iſt nichts Seyendes, und doch iſt es die nothwendige Vorausſezung alles Seyenden.

1) Summa theol. P. I. qu. 3.

kommenes und als Theil ſich findet, von der Einfachheit Gottes auf ſeine Vollkommenheit und von dieſer auf ſeine Unendlichkeit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Einheit übergeht, ſo iſt klar, daß der negative Geſichtspunct nicht rein durchgeführt iſt. Es wird Gott nicht blos alles abgeſprochen, was ſich für ſeinen Begriff nicht eignet, ſondern es wird ihm auch poſitiv jede mögliche Vollkommenheit beigelegt [2]), und zwar 1) weil in Gott als der erſten effectiven Urſache von allem auch alle Vollkommenheiten auf eminente Weiſe präexiſtiren müſſen, und 2) weil Gott, als der an ſich Subſiſtirende, die ganze Vollkommenheit des Seyns in ſich enthalten muß, und alles nur inſofern vollkommen iſt, ſofern es das Seyn in ſich hat. Die beiden, von Thomas vorangeſtellten Eigenſchaften, die Einfachheit in ihrem negativen Sinne, und die alles Poſitive in ſich begreifende Vollkommenheit ſind, ſo betrachtet, nichts anders als die beiden Beſtimmungen der areopagitiſchen Gotteslehre, Verneinung und Bejahung, oder Nichtſeyn und Seyn, und wie die Vollkommenheit nur das abſolute Seyn Gottes iſt, Gott als der an ſich Seyende, ſo kommen auch alle übrigen poſitiven Eigenſchaften, welche Thomas an die Vollkommenheit anreiht, auf den Begriff des Seyns wieder zurück. Die göttliche Güte, welche Thomas zunächſt folgen läßt, iſt nur ein anderer Ausdruck für denſelben Begriff, da Gott als der an ſich Seyende auch der abſolut Gute iſt. Ebenſo verhält es ſich mit der Unendlichkeit, welche Thomas auf den Begriff der Vollkommenheit zurückführt. Unendlich heißt nämlich, was nicht endlich oder begrenzt iſt, begrenzt aber wird entweder die Materie durch die Form, oder die Form durch die Materie, die Materie durch die Form, ſofern die Materie, ehe ſie die Form aufnimmt, die Möglichkeit für viele Formen iſt, wenn

2) Qu. 4. art. 2.: *dicendum, quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum.*

ſie aber Eine aufnimmt, durch ſie beſtimmt wird. Die Form aber wird durch die Materie begrenzt, ſofern die Form an ſich etwas Gemeinſames iſt, durch die Verbindung mit der Materie aber zur Form dieſer beſtimmten Sache wird. Die Materie wird nun zwar durch die ſie beſtimmende Form vollendet, und das Unendliche der Materie iſt daher ein Unvollkommenes, die Form aber wird durch die Materie nicht vollendet, ſondern es wird vielmehr ihre Weite zuſammengezogen, und das Unendliche in Anſehung der Form, ſofern ſie durch die Materie nicht begrenzt iſt, iſt daher das Vollkommene. Da nun die allgemeinſte Form von allem das Seyn iſt, und das göttliche Seyn nichts anderes zu ſeiner Vorausſezung hat, ſondern Gott ſein eigenes Seyn ſelbſt iſt, ſo iſt klar, daß Gott als der Vollkommene auch der Unendliche iſt. Seine Allgegenwart ferner iſt nur ſein Seyn in den Dingen [3]), ſeine Unveränderlichkeit die Undenkbarkeit einer vom Möglichen zum Wirklichen, von der Potenz zum Actus übergehenden Bewegung, ſeine Ewigkeit die Freiheit von jeder, Anfang und Ende ſezenden, Schranke der Zeit, ſeine Einheit die Identität ſeines Seyns mit ſich ſelbſt. Von den das ſubſtanzielle Weſen Gottes betreffenden Eigenſchaften geht Thomas auf diejenigen über, die ſich auf ſeine Thätigkeit beziehen. Und da die Thätigkeit entweder eine immanente iſt, oder eine auf eine äuſſere Wirkung ſich erſtreckende, ſo

3) Qu. 8. art. 1.: *Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiae vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei, in quod agit. — Cum Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet, quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere a sole, quamdiu aer illuminatus manet.* — Art. 3.: *Substantia sua adest omnibus.*

ilt ſich das Gebiet der hieher gehörenden göttlichen Eigen-
aften zunächſt in die Sphäre des Wiſſens und Wollens,
d ſodann die der Macht, die das Princip der nach auſſen
jenden göttlichen Thätigkeit iſt. Weil aber das Wiſſen
e Form des Lebens iſt, ſo kommt nach der Betrachtung
s göttlichen Wiſſens das göttliche Leben in Betracht, und
il das Object des Wiſſens das Wahre iſt, ſo handelt es ſich
iter um das Wahre und Falſche, und da ferner alles Er-
nte in einem Erkennenden iſt, die Gründe der Dinge aber,
möge welcher ſie im Bewußtſeyn Gottes ſind, Ideen ge-
nnt werden, ſo ſchließt ſich an die Lehre vom Wiſſen Got-
auch die Lehre von den Ideen an. Nach dem hier feſt-
ellten Geſichtspunct handelt Thomas vom Wiſſen Gottes,
n den Ideen, von der Wahrheit und Falſchheit, vom Leben
ottes, vom Willen Gottes, von der Liebe Gottes, ſeiner
rechtigkeit und Barmherzigkeit, der Vorſehung, der Prä-
ſtination, dem Buch des Lebens, der Macht Gottes und
r Seligkeit Gottes. Da die Hauptbegriffe, die dieſer Ein-
rtheilung zu Grunde liegen, das Wiſſen und Wollen, wie
on gezeigt iſt, auf das Seyn zurückgehen, da auch die
lacht, das posse, nichts von dem esse Verſchiedenes ſeyn
nn, und die Seligkeit, mit welcher Thomas die Reihe der
ttlichen Eigenſchaften ſchließt, nichts anders iſt, als das
e intellectuelle Natur begleitende Bewußtſeyn ihrer Voll-
mmenheit [4]), ſo erhellt hieraus, wie ſich in allen dieſen
zelnen Eigenſchaften immer nur wieder das Ganze, die
bſolutheit des göttlichen Weſens ſelbſt, darſtellt. Nach der-

---

4) Qu. 26. art. 1.: *Nihil aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturae, cujus est suam sufficientiam cognoscere in bono, quod habet, et cui competit, ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissime Deo convenit.*

ſelben, auch ſchon von Anſelm [5]) ausgeſprochenen, Anſicht ſind alle Eigenſchaften, ungeachtet der Vielheit und Verſchiedenheit, die ſich in ihnen ausdrückt, weſentlich Eins, in der abſoluten Einfachheit des göttlichen Weſens verſchwindet jeder Unterſchied, und es kann daher in lezter Beziehung die ganze Lehre von den göttlichen Eigenſchaften, da ſie nicht objectiv im Weſen Gottes ſelbſt begründet iſt, nur für eine Beſtimmung des ſubjectiven Bewußtſeyns gehalten werden. Auf dieſe Frage kommt Thomas ſelbſt in ſeiner Entwicklung der Lehre von den göttlichen Eigenſchaften, und er faßt ſie richtig als den Gegenſaz des alten platoniſchen und des chriſtlichen Gottesbegriffs auf. Er ſagt, nach Dionyſius können von Gott nur Verneinungen, nicht Bejahungen prädicirt werden, auf der andern Seite aber könne im Glauben nichts Falſches ſeyn. Da nun der Glaube gewiſſe affirmative Säze enthalte, wie ja Gott der Dreieinige und Eine und der Allmächtige ſey, ſo müſſen auch affirmative Säze über Gott aufgeſtellt werden können. Dieſe Behauptung hält Thomas feſt, die weitere Ausführung derſelben aber zeigt, daß der Unterſchied der göttlichen Eigenſchaften für ihn doch nur eine ſubjective Bedeutung hat. Wie in jedem affirmativem Saz Subject und Prädicat der Sache nach in gewiſſem Sinne daſſelbe bedeuten müſſen, dem Begriffe nach aber verſchieden ſeyen, ſo entſpreche dieſer durch den Begriff gegebenen Verſchiedenheit die Mehrfachheit des Prädicats und des Sub-

5) Monol. c. 16. 17.: *Cum illa natura nullo modo composita sit, et tamen omnimodo tota illa bona sit, necesse est, ut illa omnia non plura sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum, quod omnia, sive simul, sive singula, ut, cum dicitur justitia vel essentia, idem significat, quod alia, vel omnia simul, vel singula. Quemadmodum itaque unum est, quidquid essentialiter de summa substantia dicitur, ita ipsa uno modo una consideratione est, quidquid est essentialiter.*

cts, die Identität aber bezeichne der Verſtand durch die Verndung (die logiſche Copula). An ſich betrachtet ſey Gott lechthin Eins und einfach, weil aber unſer Verſtand Gott, ie er an ſich iſt, nicht zu erkennen vermöge, ſo faſſe er ihn ter verſchiedenen Begriffen auf [6]). Hieraus folgt demnach, ß alle göttlichen Eigenſchaften nur verſchiedene Geſichtsncte ſind, unter welchen das an ſich Eine, jeden objectiven nterſchied von ſich ausſchließende Weſen Gottes betrachtet rd, und dieſer ganze Unterſchied nur dem ſubjectiven Beßtſeyn angehört.

Auch hier hat ſich Duns Scotus auf die der Anſicht des homas entgegengeſezte Seite geſtellt, und ſeine mit aller ergie ſcholaſtiſchen Scharfſinns geführte Unterſuchung [7]) nmt in der Geſchichte unſers Dogma eine ſehr wichtige elle ein. Die Frage, um deren Beantwortung es ſich ndelt, iſt, wie ſie Duns Scotus beſtimmt: ob mit der Einheit Gottes eine, jeder Verſtandesthätigkeit vorangehende nterſcheidung weſentlicher Vollkommenheiten ſich vereinigen ſe? Für die Verneinung ſowohl als die Bejahung dieſer age wird zunächſt eine beſtimmte Auctorität angeführt. x die Verneinung ſpricht ſich Auguſtinus, für die Bejahung

---

6) Qu. 13. art. 12.: *Deus, in se consideratus, est omnino unus et simplex, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo, quod non potest ipsum, ut in se ipso est, videre. Sed tamen, quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen, quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simpliciter. Hanc ergo pluralitatem, quae est secundum rationem, repraesentat per pluralitatem praedicati et subjecti, unitatem vero repraesentat intellectus per compositionem.*

7) In dem Commentar zu den Sentenzen L. I. dist. 8. qu. 4. Tom. V. P. II. S. 750 f.

Johannes von Damascus aus [8]). Zwiſchen dieſen beiden entgegengeſezten Puncten liegen, wie Duns Scotus ſagt, verſchiedene Meinungen, er hält ſich aber nur an die beiden negativen, von welchen jede keine andere als eine blos ideelle Unterſcheidung von Attributen mit der abſoluten Einfachheit Gottes vereinigen zu können glaubt, mit dem Unterſchied jedoch, daß die eine dieſe ideelle Unterſcheidung vom Aeuſſern abhängig macht, die andere nicht. Die erſtere Meinung ſtüzt ſich darauf, daß wenn in dem einen der beiden einander gegenüberſtehenden Gliede eines Gegenſazes ein ideeller Unterſchied iſt, welchem in dem andern Gliede ein realer entſpricht, der ideelle Unterſchied nur in ſeiner Beziehung auf den realen genommen werden kann. Nach dieſer Meinung werden die Attribute nur nach ihrer Beziehung zu unſerem Verſtand unterſchieden, ſo daß durch dasjenige, was ihnen in den endlichen Creaturen entſpricht, nur ein einziger einfacher Begriff vom göttlichen Weſen gebildet werden könnte. Es könnte nur durch Einen Namen bezeichnet werden, und andere Namen wären entweder ſynonym, weil ſie ſich ideell und real auf daſſelbe beziehen würden, oder ſie wären völlig

---

8) A. a. O. S. 750.: *Augustinus* (de trin. XV, 5.): „*Non sicut in creatura sapientia et justitia sunt duae qualitates, ita in Deo, sed quae justitia ipsa est, et bonitas.*“ *Ex hoc arguo, praedicatio in abstractis non est vera, nisi di per se primo modo, ergo ista „sapientia est veritas“ est per se primo modo, et ita nullo modo est distinctio inter subjectum et praedicatum, sed subjectum per se includit praedicatum, quia hoc pertinet ad se primo modo, ergo etc. Contra Damasc.* (I, 4.): „*Si justum, si bonum, si quid tale dixeris, non naturam dicis Dei, sed quae circa naturam*“ *dicis autem aliquid, quod praecedit omnem actum intellectus, ergo ante opus et actum intellectus est aliquid in Deo, quod non est formaliter natura.*

inhaltsleer. Nach derselben Ansicht ist die Mehrheit attributaler Vollkommenheiten in dem Wesen Gottes als Potenz, im Begriffe des Verstandes als etwas Actuelles. Nach der Verschiedenheit des Verstandes ist jene Mehrheit auf verschiedene Weise. Im göttlichen Verstand und im geschaffenen Verstand der Seligen wird sie nach der Fülle der Vollkommenheit jenes einfachen Wesens unter verschiedenen Begriffen gedacht: es entsteht so eine Vielheit von Begriffen durch die Thätigkeit des Verstandes. Von dem Verstand aber, welcher durch das natürliche Licht erkennt, werden diese Begriffe **a posteriori gebildet**, er bildet sich nach den Vollkommenheiten, welche in den Creaturen real verschieden sind, die Begriffe von analogen Vollkommenheiten in Gott, immer aber kann der Verstand nur nach Maaßgabe einer solchen Analogie actuell erkennen, mag er nun seine Begriffe nach jenem Analogen sich bilden, wie der dritte Verstand, oder nicht, sondern nach dem Wesen, wie der erste und zweite. Der Grund des Unterschieds verschiedener Attribute liegt also immer nur in der Thätigkeit des Verstandes [9]). Das Hauptargument, worauf diese Ansicht sich stüzt, ist daher, daß, da das göttliche Wesen, an sich betrachtet, nur etwas Ununterscheidbares, schlechthin Einfaches ist, ebendeswegen auch keine solche Unterscheidung möglich ist, ohne daß es auf etwas bezogen wird, worin ein reeller oder ideeller Unterschied stattfindet. Wenn demnach das schlechthin Eine und Einfache unter dem ihm an sich entsprechenden Begriff aufgefaßt wird, und ohne eine Beziehung auf etwas, das einen Unterschied in sich hat, so kann, wie das Object der Vorstellung der Realität nach nur Eines ist, dasselbe auch nur unter Einem einfachen Begriff aufge-

9) A. a. O. S. 751. — *Limitatae perfectiones, in quantum actu in intelligentia sunt, dicuntur rationes, et dicitur hic ratio conceptio perfectionis determinatae ex respectu ad determinatam sibi in creatura correspondentem.*

faßt werden. Es kann nichts verſchieden gedacht werden, was nicht an ſich verſchieden iſt, der vorgeſtellte, ideale Unterſchied hat zu ſeiner Vorausſezung den realen, ſoll also das an ſich und ſchlechthin Eine als verſchieden gedacht werden, ſo kann dieß nur dadurch geſchehen, daß die Beziehung auf etwas Anderes hinzukommt, das an ſich real verſchieden iſt.

Gegen die ſo entwickelte Anſicht in ihrer erſten Modification, wendet nun aber Duns Scotus im Weſentlichen ein: 1) Attribute, von welchen jedes das Weſen Gottes nach der höchſten Idee ſeiner Vollkommenheit in ſich enthält, können nicht durch eine äuſſere Beziehung unterſchieden werden. Was die ganze Idee in ſich enthält, hat die gleiche Beziehung zu allem durch die Idee Beſtimmten, und es kann daher nichts vom Andern unterſchieden werden, weil ſich alles auf die gleiche Weiſe verhält [10]). Geht man alſo vom Unterſchiedenen, Endlichen aus, ſo kann hierin kein Princip des Unterſchieds gefunden werden, da die Beziehung des Endlichen auf die Idee vielmehr ebendarin beſteht, daß in der Idee jeder endliche Unterſchied ſich aufhebt. 2) Der Unterſchied der Attribute iſt das Fundament und die Vorausſezung für den Unterſchied der perſönlichen Emanationen, ſofern der Sohn durch die natürliche Zeugung hervorgeht, als das vom Verſtand concipirte Wort, und der Geiſt durch die ſpiration, als die im Willen concipirte Liebe und nicht als das Wort. Dieß könnte nicht ſeyn, wenn nicht Verſtand und Wille innerlich unterſchieden wären, eine äuſſere Beziehung aber hat das Hervorgehen der Perſonen nicht. Es verdient beachtet zu werden, daß Duns Scotus auf dieſes von

10) A. a. O. S. 752.: *Continens omnem ideam, aequalis videtur respicere omne ideatum, — unde sapientiae attributum non magis respicit sapientiam ideatam, quam colorem ideatum, quia utrumque aeque est limitatum, nec ab uno magis sumitur attributum, quam ab alio.*

riſtlichen Trinitätsbegriff genommene Moment beſonderes wicht legt, indem es ſich ja hier allerdings, wie ſchon eigt worden iſt, um den Gegenſaz des alten platoniſchen chriſtlichen Gottesbegriffs handelt [1]). So gewiß es einen perſönlichen Unterſchied im Weſen Gottes gibt, ſo muß es auch einen realen geben, die Attribute haben erſonen zu ihrer weſentlichen Vorausſezung, ſind ſelbſt anders als die Perſonen. Es iſt nur eine andere ung deſſelben Arguments, wenn Duns Scotus in ſeiweisführung weiter ſo fortfährt: 3) Gott erkennt ſein ſofern es wahr iſt, nicht aber ſofern es gut iſt, und es, ſofern es gut iſt, nicht aber, ſofern es wahr iſt. wigkeit her wußte er, daß er ſein Weſen erkenne und e, ohne alle äuſſere Beziehung, weil ein ſolcher Act mittelbare Folge der natürlichen Immaterialität iſt. irgend eine Beziehung dieſer Art ſchließt ſein Weſen egriff des Wahren und Guten in ſich, und ebenſo den des Erkennenden und Erkannten, des Wollenden und ten, in ſeinem weſentlichen Unterſchied. 4) Die göttSeligkeit beſteht darin, daß ſich in ihr die Thätigkeiten Verſtandes und des Willens vollenden, auf dieſe beiden igkeiten aber und ihr gegenſeitiges Verhältniß beziehen

1) Daher kommt er auch nachher S. 755. noch einmal darauf zurück: *Cum omnia attributa pertineant ad intellectum et voluntatem, quae sunt principia emanationum, ad personas distinctas realiter potest reduci distinctio attributorum, ita quod illa, quae pertinent ad intellectum, habent respectum ad gignitionem Verbi, quae autem ad voluntatem, habent respectum ad spirationem, ut sicut intellectus creaturae naturalis non distinguit haec et illa, nisi ex respectu ad aliqua in creaturis, ad quas reflectit omnem suum intellectum, sic intellectus divinus et beatus ex respectu ad personas, ad quas dirigit omnem suum intellectum.*

ſich alle göttlichen Attribute, und da nun die Seligkeit Gottes von keiner äuſſern Beziehung abhängig gedacht werden kann, ſo erhellt hieraus, daß der Unterſchied der Attribute überhaupt nicht auf das Aeuſſere zu beziehen iſt.

Die erſte Modification der hier in Frage ſtehenden Anſicht iſt von Thomas von Aquino, die zweite, welche Duns Scotus von ihr unterſcheidet, von Heinrich von Gent aufgeſtellt worden. Sie nimmt gleichfalls nur einen ideellen Unterſchied der göttlichen Attribute an, läßt aber dabei die äuſſere Beziehung fallen, der ideelle Unterſchied iſt durch nichts Aeuſſeres bedingt, ſondern er hat ſeinen Grund nur in der immanenten, auf das ſchlechthin Eine Weſen Gottes gerichteten Thätigkeit des Verſtandes. In dem Weſen Gottes iſt, wenn es abſolut betrachtet wird, kein ideeller Unterſchied, auſſer der Potenz nach. Wird es aber nicht an ſich betrachtet, ſondern als Wahrheit, d. h. ſo, wie es ſein Seyn im Erkennen hat, ſo kann es doppelt genommen werden, entweder ſo, wie es den Verſtand durch das einfache Erkennen bewegt, und es entſteht ſo der Begriff ſeiner Einfachheit, und alle Pluralität iſt nur der Potenz nach, oder ſo, wie der Verſtand nach jenem Begriff mit der Pluralität der Attribute ſich zu thun macht [12]), um gleichſam die Potenz zum Actus zu erheben. Es iſt nur der Verſtand, welcher die im Weſen Gottes, das in ſeiner höchſten Vollkommenheit alle Vollkommenheiten einfach enthält, enthaltenen Begriffe, durch ſeine ideelle Thätigkeit unterſcheidet [13]).

---

12) A. a. O. S. 758. — *Negociatur (intellectus) circa ipsam pluralitatem attributorum, quasi reducendo ipsam de potentia ad actum.*

13) Dieſelbe Theorie entwickelt Duns Scotus a. a. O. S. 758 f. weiter ſo: *Istae rationes attributorum, quas intellectus de simplici essentia secundum diversos conceptus formal, non sunt nisi respectus fundati in essentia, quia*

Gegen dieſe zweite Anſicht bedient ſich Duns Scotus im Theil der ſchon gegen die erſte gebrauchten Argumente, vor allem iſt es der vom Trinitätsverhältniß genommene Grund, welchen er auch hier geltend macht. Der Unterſchied

---

conceptum plurium absolutorum intra eam impedit simplicitas, et sunt conceptus plures, ne conceptus sint synonymi, et in essentia, ne sint vani, sed non sunt respectus ad extra, ut probatum est, sed ad intra. Sic ergo omnia attributa divina pertinent ad intellectum vel voluntatem (auch Verſtand und Wille ſind nur ſolche *respectus fundati in essentia): quae ad intellectum, mutuo ad intra se respiciunt, similiter quae ad voluntatem, mutuo se respiciunt, inquantum haec et illa cadunt sub apprehensione intellectus, qui intellectus primo simplici intelligentia concipit essentiam, ut essentia est, deinde negociando circa eam concipit videlicet eam, ut intellecta est, et ut intelligens et ratio intelligendi, ita quod essentia, in quantum essentia, respicit alia, ut in qua fundata sunt, ut vero est concepta, et movens intellectum ad intelligendum, dicitur veritas, cujus propria ratio est, ut respiciat essentiam, ut essentia est, sicut illud, cujus est declarativa, et intellectum, ut cui habet declarare, et actum intelligendi, ut quo habet declarare, et sapientiam ut habitum, quo intellectus habilis est, ut sibi declaratio fiat. Ipsa vero essentia, ut per actum intelligendi est conceptiva sui ipsius, est intellectus* (ſo ſcheint ja der *intellectus* in die *essentia* ſelbſt geſezt zu werden), *et respicit verum, ut per quod manifestatur essentia, quae concipitur. — Et sic etiam de pertinentibus ad voluntatem. A summa ergo unitate essentiae ordinatae secundum modum concipiendo primo concipiuntur diversae rationes attributorum, et inter illa adhuc est ordo, secundum quem mediatius vel immediatius ordinantur ad emanationes, deinde concipiuntur emanationes, et ibi est status ad intra. Deinde sequuntur omnes respectus ad extra, qui sunt per accidens.*

attributaler Vollkommenheiten beruht auf dem Unterſchied der perſönlichen Emanationen, welcher ein realer iſt, kein realer Unterſchied aber hat zu ſeiner weſentlichen Vorausſezung einen blos. ideellen, wie überhaupt nichts Reales ein blos Ideelles vorausſezt. Deswegen kann der Unterſchied der Attribute nicht blos ideell ſeyn, ſondern er iſt auf gewiſſe Weiſe aus der Natur der Sache. Auf dieſes den Unterſchied der Perſonen der Trinität betreffende Argument legt Duns Scotus das Hauptgewicht, weswegen er auch dieſen Unterſchied nicht blos auf die Relationen zurückgeführt wiſſen will, weil jede Relation ihre natürliche Beziehung auf ihr correlativum habe [14]). Auch auf die übrigen ſchon erwähnten Argumente beruft ſich Duns Scotus hier wieder, zugleich aber geht er zu dem weitern, ſpeciell hieher gehörenden Argument fort, daß jede göttliche Vollkommenheit nur dann eine abſolute iſt, wenn ſie unabhängig von jeder Verſtandesthätigkeit ihre objective Realität im Weſen Gottes ſelbſt hat. Wäre dieß nicht, ſo wäre ja Gott nicht das ſchlechthin vollkommenſte Weſen, ſondern es könnte ein anderes höheres gedacht werden, auch würde ja ſo die höchſte Vollkommenheit gar nicht exiſtiren, denn die Vollkommenheit der Creatur iſt ja nur eine endliche, und auch in Gott iſt ſie nicht, wenn ſie in ihm nicht wirklich exiſtirt, ſondern eine blos vorgeſtellte iſt, weil das vorgeſtellte Seyn in ſeinem Unterſchied von dem realen ein geringeres iſt. Duns Scotus ſchließt ſomit aus der abſoluten Idee Gottes auf die Realität der Attribute. Das Abſolute kann ſeiner Idee nach nicht blos

14) *Ergo essentia, ut sub ratione spirativi, aeque naturaliter respicit suum spiratum, sicut sub ratione generativi respicit generatum vel genitum, non igitur posset ibi salvari alius et alius modus producendi, naturaliter scilicet et libere, propter relationes, sed tantum, si illud absolutum, quo producens producit, sit alterius rationis.* A. a. O.

das ſubjectiv Vorgeſtellte, ſondern nur das objectiv Reale ſeyn. Gehört es alſo zur abſoluten Vollkommenheit Gottes, daß ihm mehrere von einander unterſchiedene Attribute zukommen, ſo muß im Weſen Gottes ſelbſt ein realer Unterſchied ſeyn. Dieſelbe Behauptung ſucht Duns Scotus auch noch ſo zu erweiſen: für den intuitiven Verſtand gibt es keinen Unterſchied, welcher nicht im Object ſelbſt exiſtirt. Da nun Gott ſein Weſen nur durch einen intuitiven Begriff erkennt, ſo muß jeder Unterſchied, der in ihm angenommen werden kann, ſey er real, oder nur ideell, durch den Verſtand geſezt [15]), im Object ſelbſt exiſtiren, iſt er real, ſo iſt dieß eben die Behauptung, um welche es zu thun iſt, und der reale Unterſchied iſt die weſentliche Vorausſezung des vom Verſtand gedachten, iſt er aber blos ideell, durch einen Act des Verſtandes geſezt, ſo müßte ja der göttliche Verſtand in das Weſen Gottes etwas als objectiv exiſtirend ſezen, was an ſich in ihm nicht exiſtirt.

Die poſitive Behauptung, die nun Duns Scotus nach dieſer Widerlegung der ſeiner Anſicht entgegenſtehenden aufſtellt, iſt, daß es unter weſentlichen Vollkommenheiten keine blos ideelle Differenz geben kann, d. h. keine ſolche, die nur in einer verſchiedenen Vorſtellungsweiſe deſſelben Objects beſteht, ſondern es gibt einen realen Unterſchied, welcher jeder Verſtandesthätigkeit ſchlechthin vorangeht. Die Weisheit iſt weſentlich, der Natur der Sache nach, etwas für ſich, und ebenſo die Güte; Weisheit und Güte ſind daher weſentlich, ihrem Begriff nach (formaliter), von einander verſchieden. Wäre die unendliche Weisheit ihrem Begriffe nach die unendliche Güte, ſo müßte die Weisheit auch im gewöhnlichen Sinne mit der Güte im gewöhnlichen Sinne weſentlich iden-

15) A. a. O. S. 760. — *Sive sit distinctorum objectorum formalium, sive ut rationum causatarum per actum intellectus.*

tiſch ſeyn, da die Unendlichkeit das Weſen der Sache, zu welchem ſie hinzukommt, nicht aufhebt [16]). Dagegen erheben ſich aber noch Einwendungen: 1) Vor allem ſcheint der im Weſen Gottes vorauszuſezende Unterſchied mit der abſoluten Einfachheit Gottes zu ſtreiten. Iſt das Weſen das Fundament, und ſind dagegen die Attribute das das Weſen Umgebende, ſo ſcheinen ſie ſich zum Weſen zu verhalten, wie die Thätigkeiten und Formen. 2) Wie Auguſtin (De trin. VII, 5.) die Identität der Deität und Paternität läugnet, ſo behauptet er dagegen die Identität der Größe und der Güte und der weſentlichen Vollkommenheiten. 3) Wie die Güte nicht real unendlich wäre, wenn ſie nicht real identiſch wäre mit der Weisheit, ſo ſcheint die Güte ihrem Begriff nach nicht weſentlich unendlich zu ſeyn, wenn ſie nicht weſentlich identiſch iſt mit der Weisheit, ſomit aus der einen Identität auch die andere zu folgen. Die erſte Einwendung beantwortet Duns Scotus durch den Begriff der Form. Die Form hat in den Creaturen etwas Unvollkommenes, als Theil eines

16) A. a. O. S. 766.: *Si infinita sapientia esset formaliter infinita bonitas, et sapientia in communi esset formaliter bonitas in communi, infinitas enim non destruit formaliter rationem illius, cui additur, quia in quocunque gradu intelligatur esse aliqua perfectio, qui tamen gradus est gradus illius perfectionis, non tollitur ratio formalis istius perfectionis propter istum gradum, et ita si non includit formaliter, ut in communi, nec ut infinitum infinitum. Quod autem non includat formaliter, ut in communi, hoc declaro, quia includere formaliter est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio, vel pars definitionis. Sicut autem definitio bonitatis in communi non habet sapientiam in se, ita nec infinita infinitam, est igitur aliqua non identitas formalis sapientiae et bonitatis.*

Zuſammengeſezten, ihr Vollkommenes aber iſt, daß ſie das Princip iſt, durch das etwas ſo iſt, wie es iſt. In Gott aber hat die Form nichts Unvollkommenes, die Weisheit z. B. kommt nicht erſt als Theil zu einem Subject hinzu, ſondern es findet eine wahre Identität ſtatt, vermöge welcher die Weisheit wegen ihrer vollkommenen Unendlichkeit vollkommen Eins iſt mit demjenigen, mit welchem ſie von Natur zuſammengehört. Sie iſt die beſtimmende Form, durch welche etwas ſo iſt, wie es iſt, und doch iſt ſie als Form nicht das Ganze. Die aus der genannten Stelle Auguſtins genommene Schwierigkeit hebt Duns Scotus durch die Bemerkung, daß Gott auf andere Weiſe groß und weiſe und auf andere Gott und Vater iſt, oder Weisheit und Größe quiditative Vollkommenheiten ſind, nicht aber ebenſo Paternität und Deität, und was das Dritte betrifft, ſo iſt zwar zuzugeben, daß die Weisheit und die Güte in der Idee der Unendlichkeit Eins ſind, gleichwohl aber ſind ſie ihrem Begriff nach weſentlich verſchieden [17]). Die Identität der Attribute hebt demnach ihren realen Unterſchied im Weſen Gottes nicht auf, aber ebendeswegen kann auch was Duns Scotus bemerkt, um den realen Unterſchied der Attribute mit der abſoluten Einfachheit Gottes zu vereinigen, nicht für genügend gehalten werden. Allein eben die bisher immer wieder vor allem andern gemachte Vorausſezung der abſoluten Einfachheit Gottes iſt es ja, was die Idee Gottes immer nur ins Unbeſtimmte verfließen ließ und jeden beſtimmten Begriff Gottes unmöglich machte. Die Behauptung des Duns Scotus, daß die Verſchiedenheit der göttlichen Attribute auf einem realen Unterſchied im Weſen Gottes ſelbſt beruhe, iſt daher ein ſehr

17) A. a. O. S. 770.: *Non sequitur, est vere idem alteri, ergo formaliter idem eidem. Est enim vera identitas A et B, absque hoc, quod A includat formaliter rationem ipsius B.*

weſentlicher Fortſchritt, um endlich über den platoniſchen Idealismus, wie er ſelbſt noch der Lehre des Thomas von Aquino zu Grunde liegt, hinwegzukommen, und von der abſoluten Unerkennbarkeit des göttlichen Weſens zu dem beſtimmten Gottesbegriff des chriſtlichen Gottesbewußtſeyns fortzugehen. Der reale, dem Weſen Gottes ſelbſt immanente, Unterſchied ſchließt erſt die Abſolutheit des göttlichen Weſens dem begreifenden Denken auf. Gott tritt jezt erſt aus ſeiner abſoluten, dem Begriff unerreichbaren Tranſcendenz in die Wirklichkeit des denkenden Bewußtſeyns ein, und während ſo auf der einen Seite das Selbſtbewußtſeyn des Subjects in ſeiner Energie hervortritt, erhält auf der andern Seite die Idee Gottes erſt dadurch ihre wahre objective Realität, daß das Denken nur dann zum wahren Denken wird, wenn ſein Inhalt nicht blos eine ſubjective Vorſtellung, ſondern die objective Realität der Sache ſelbſt iſt. Dieß iſt der wichtige Wendepunct in der Entwicklung des chriſtlichen Gottesbegriffs, welchen Duns Scotus hier in ſeinem Gegenſaz gegen Thomas von Aquino bezeichnet.

Je mehr die beiden Häupter der Scholaſtik hier mit einem beſtimmten Gegenſaz der Anſichten einander gegenüberſtehen, deſto wichtiger wird die Frage, wie ſie ſich in der Behandlung der Trinitätslehre zu einander verhalten. Derſelbe Gegenſaz ſcheint ſich hier wiederholen zu müſſen, wie kann es daher dem Thomas von Aquino, wenn er ſich keinen realen Unterſchied im Weſen Gottes denken konnte, gleichwohl gelingen, die orthodoxe Trinitätslehre zu rechtfertigen?

In der Entwicklung dieſer Lehre geht Thomas davon aus [18]), daß wenn der kirchlichen Lehre zufolge die göttlichen Perſonen nach ihrem Urſprung unterſchieden werden ſollen, irgend ein Proceß (eine processio) im Weſen Gottes angenommen werden muß. Dieſer Proceß kann, da Gott nur

18) Summa theol. P. I. qu. 27 f.

nach der Analogie der intellectuellen Subſtanzen zu denken iſt, kein äuſſerer, materieller, räumlich ſich bewegender ſeyn, ſondern nur ein innerer, geiſtiger, eine intelligible Emanation, welche, wie das intelligible Wort von dem Sprechenden ausgeht, aber in ihm bleibt, ein immanenter Act iſt [19]). Ein ſolcher Proceß gehört an ſich zum Begriff des höchſten Weſens [20]), und zwar ſtellt er ſich zunächſt als Zeugung dar. Das Gezeugte iſt dem, woraus es entſteht, ähnlich. Dieſe Aehnlichkeit findet auch bei der geiſtigen Thätigkeit ſtatt: die Vorſtellung iſt der Sache, auf die ſie ſich bezieht, ähnlich, und exiſtirt in Gott in derſelben Natur, da in Gott Denken und Seyn Eins ſind. Bei uns zwar iſt das durch die geiſtige Thätigkeit hervorgehende Wort nicht derſelben Natur mit dem, aus welchem es hervorgeht, weswegen der Begriff der Zeugung hier nicht ſeine Anwendung findet, da aber in Gott das göttliche Denken die Subſtanz des Denkenden ſelbſt iſt, ſubſiſtirt das hervorgehende Wort in derſelben Natur, und wird als gezeugt der Sohn genannt. Wie die Zeugung des Worts der denkenden Thätigkeit des Geiſtes entſpricht, vom Verſtand aber der Wille unterſchieden wird, ſo gibt es noch eine andere gleich immanente, der Thätigkeit des Willens entſprechende Proceſſion, die der Liebe, welcher gemäß das Geliebte ebenſo im Liebenden iſt, wie im Wort das Gedachte

19) A. a. O. art. 1.: *Secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis a dicente, quod manet in ipso. Sic fides catholica processionem ponit in divinis.*

20) A. a. O.: *Procedere in intimum et absque diversitate per modum intelligibilem includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus aedificatorem principium domus, in ratione hujus principii includitur conceptio suae artis, et includeretur in ratione primi principii, si aedificator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiata.*

oder Geſprochene im Denkenden. Wenn auch in Gott Verſtand und Wille Eins ſind, ſo findet doch zwiſchen den Proceſſionen beider ein beſtimmtes Verhältniß ſtatt, ſofern mit dem Willen nichts geliebt werden kann, was nicht zuvor mit dem Verſtand gedacht iſt. Es kommt daher darauf an, den Unterſchied der beiden Proceſſionen näher zu beſtimmen, in welcher Beziehung Thomas die Frage unterſucht, warum die Proceſſion der Liebe nicht Zeugung ſey? Der Grund hievon liegt in dem Unterſchied zwiſchen dem Verſtand und dem Willen. Die Thätigkeit des Verſtandes beſteht darin, daß das gedachte Object ſeiner Aehnlichkeit nach in dem denkenden Verſtande iſt, wenn aber der Wille thätig iſt, ſo iſt nicht eine Aehnlichkeit des Gewollten im Willen, ſondern der Wille hat eine gewiſſe Hinneigung zu dem Gegenſtand ſeines Verlangens. Da nun die Proceſſion des Verſtandes auf dem Begriffe der Aehnlichkeit beruht, ſo kann ſie als Zeugung betrachtet werden, ſofern alles Zeugende ein ſich Aehnliches erzeugt, die Proceſſion des Willens aber iſt ein Antrieb und eine Bewegung zu etwas Anderem, und da ſie in Gott auf dem Princip der Liebe beruht, ſo iſt das, was auf dieſe Weiſe hervorgeht, kein Erzeugtes, nicht der Sohn, ſondern der Geiſt [21]). Nur dieſe beiden Proceſſionen kann es geben, da die Thätigkeit der geiſtigen Natur ſich nur in das Denken und Wollen theilt. Wenn auch das Gefühl oder die Empfindung eine Thätigkeit im Empfindenden zu ſeyn ſcheint, ſo iſt ſie doch auſſerhalb der geiſtigen Natur, und findet nicht ſtatt ohne die ſinnliche Einwirkung eines ſinnlichen Gegenſtandes. Denſelben Unterſchied, welcher hier zunächſt mit Rückſicht auf die geiſtige Natur Gottes, als der Unterſchied

21) Art. 4. — *Magis procedit ut spiritus. Quo nomine quaedam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.*

s Erkennens und Wollens genommen ist, betrachtet Tho-
as aus dem Gesichtspunct der durch das kirchliche System
gebenen Relationen. Da Relationen ihrem Begriffe nach
ı bloßes Verhältniß sind, so fragt es sich, wie weit mit
nselben die Behauptung eines realen Unterschieds sich ver-
ıigen läßt. Allein die Realität der Relationen gründet
homas nur auf den reellen Unterschied des Erkennens und
ollens, und da nun, was in der Creatur Accidens, in
ott substanzielles Seyn ist, überhaupt der Unterschied zwi-
ıen Substanz und Accidens, oder Subject und Eigenschaft,
Gott nicht existirt, so fallen nicht nur die Relationen mit
r Substanz Gottes zur Identität zusammen, sondern es
hellt hieraus zugleich, daß auch der Unterschied des Er-
anens und Wollens nicht als realer gedacht werden kann [22]).
ıd da die Personen nichts anders sind, als die subsistiren-
n Relationen, so gilt, was von den Relationen gilt, auch
ın den Personen [23]), und es ist auf dem Standpunct des
homas, sosehr er auch durch die Sprache der kirchlichen
rthodoxie diese Consequenz zu verbergen sucht, schlechthin

---

2) Qu. 28. art. 2.: *Relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiae rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo, quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiae, sed unum et idem.*

3) Qu. 40. art. 2.: *Personae sunt ipsae relationes subsistentes. — Personae divinae non distinguuntur in esse, in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solum secundum id, quod ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio. — Quanto distinctio prior est, tanto propinquior est unitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse, nisi per id, quod minimum distinguit, sive per relationem.*

unmöglich, einen realen perſönlichen Unterſchied in dem Trinitätsverhältniß feſtzuhalten [24]).

Die Zurückführung des Trinitätsverhältniſſes auf das pſychologiſche Verhältniß des Erkennens und Wollens iſt das ſpeculativſte Moment der ſcholaſtiſchen Behandlung der Trinitätslehre, worauf die bedeutendſten Scholaſtiker als eine ſchon ſtehende Vorausſezung immer wieder zurückkommen. Schon vor Thomas hatte auch Alexander von Hales (neben dem alten Argument, daß Zeugung, Fruchtbarkeit, Mittheilung ſeiner ſelbſt, zur höchſten Vollkommenheit gehört) die Zeugung des Sohns auf die Identität des Zeugens und Denkens gegründet [25]), ſofern das Denken nichts anders iſt,

24) Wie wenig iſt der reale perſönliche Unterſchied begründet, wenn Thomas Qu. 29. art. 4. ſo argumentirt: *In his, in quibus dicitur intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis ratio, et scientiae ad rem scitam et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum, quia intelligendo se intelligit omnia alia et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo hujusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis.* Warum, wenn doch in Gott das erkennende Subject mit dem erkannten Object Eins iſt? *Quia verbum intelligitur, ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta.* Allein, was iſt denn der Grund, daß das *verbum procedens* nicht blos *res intellecta* iſt?

25) Summa universae theol. P. I. qu. 42. membr. 2.: *Quaeritur, quid sit generare secundum rationem intelligentiae, prout dicitur in divino esse? Et circa hoc quaeritur, utrum generare in divino esse sit idem quod intelligere? Ad quod sic quidam nisi sunt: vivit Deus vita nobilissima, quod est intelligere. Sed idem est in Deo sua vita et sua actio. Ergo si generare dicit quandam actionem, idem est in Deo generare et intelligere. Secunda ratio: prima intelligentia intelligit se, non desiliendo a se*

eine immanente Zeugung, und die Identität des Denden und Gedachten der Aehnlichkeit des Erzeugten mit dem Zeugenden entspricht, und unter den auf Thomas folgenden Scholastikern ist es selbst Duns Scotus, welcher seine Erörterungen der Trinitätslehre auf dieselbe Grundlage baute, sie um so mehr festhielt, je mehr es ihm um einen realen Unterschied zu thun war.

Unde actus intelligendi extra ipsam non desilit. Sed intelligere nihil aliud est, quam speciem generare in se. Ergo intelligere in Deo est generare speciem in se. Sed nihil est aliud generatio filii. Ergo nihil est in Deo aliud intelligere, quam filium generare. Et cum de necessitate suae essentiae sit, quod semper se intelligit, necesse est in eo semper dicere generantem et genitum. Sed his nominibus duo dicuntur, actio et relatio. Cum enim dico generans, actionem dico, similiter et relationem, relatio enim semper concomitatur actionem in agente. Cum igitur sua substantia et sua actio sit idem, ex parte actionis et ejus, quod dicitur per modum passionis (ut intelligere et intelligi), nulla in eo reperitur diversitas, sicut nec in essentia. Necesse est igitur, quod pluralitas, quae est in intelligente et intellecto, quasi replicatur, et intelligens et intellectus sit solum propter relationem, si ergo propriis nominibus separemus relationem a dicta actione, veniemus in pluralitatem, quae significatur his nominibus: pater, filius. — Ex his igitur relinquitur, quod Deum intelligere se, cum intelligere sit speciem rei intellectae gignere, non est aliud, quam generare suam imaginem et speciem in se ipso. Dieß geht allerdings hieraus hervor, zugleich aber auch, daß, wenn der reale Unterschied der Personen einzig nur daran hängt, daß für die *actio* und *relatio*, die Thätigkeit und das Leiden, die Beziehungen, in welchen dasselbe Subject zu sich selbst steht, die concreten Namen Vater und Sohn gesezt werden, von einer eigentlichen Trinität keine Rede mehr seyn kann. Vgl. Cramer a. a. O. S. 319 f.

Duns Scotus geht in ſeiner Unterſuchung vom Begriffe des Productiven aus, und ſezt ſchon bei den Fragen, ob es in Gott ein Productives und Producirtes gebe, und wie viele Productionen anzunehmen ſeyen, voraus, daß Gott nur als denkender und wollender Geiſt betrachtet werden könne. Er gründet den Saz, daß in Gott eine Production iſt und ſeyn kann, auf den Schluß: Was ſeinem Begriff nach ein zureichendes productives Princip iſt, iſt ein ſolches in allem, worin es an ſich und ohne Unvollkommenheit iſt, nun iſt der Verſtand, ſofern er ein intelligibles Object in ſich hat, ſeinem Begriff nach ein productives Princip in Anſehung eines erzeugten Wiſſens, alſo wird er es auch überall ſeyn, wo er wahrhaft iſt, da er nun in Gott ſeinem wahren Begriff nach iſt, muß auch in ihm die Production eines erzeugten Wiſſens ſeyn. Ebenſo verhält es ſich auch mit dem Willen [20]). Daß es aber nur zwei productive Principien gibt,

20) Dist. 2. qu. 7. S. 302.: *Quidquid de ratione sua formali est principium productivum sufficiens, illud in quocunque est a se et sine imperfectione, in eo est principium productivum: istud totum, scilicet intellectus, habens objectum actu intelligibile sibi praesens, ex ratione sua formali, est principium productivum notitiae genitae: ergo in quocunque est illud, scilicet intellectus habens objectum actu intelligibile sibi praesens, ibi erit principium productivum notitiae genitae, et hoc secundum proportionem suae perfectionis, sed in Deo est illud secundum veram rationem sui, ergo vere est ibi productio notitiae genitae. — Idem potest argui de voluntate, quia voluntas, habens objectum actu cognitum sibi praesentatum ex ratione sua, est productiva amoris perfecti producti.* Dagegen wird eingewendet: *In nobis est necessaria notitia genita, quia per eam intellectus perficitur, qui sine ea esset imperfectus, intellectus autem infinitus, licet habeat objectum sibi praesens, tamen non formaliter perficitur per notitiam genitam, sed per no-*

ſich durch einen weſentlich verſchiedenen Begriff des Processus von einander unterſcheiden, beweist Duns Scotus [27]: Jede Mehrheit muß ſo viel möglich auf eine Einheit zurückgeführt werden, von jenen beiden productiven Principien läßt ſich aber keines auf das andere zurückführen. Denn beiden Principien, welche Natur und Wille ſind, ſind der Art und Weiſe, wie ſie Principien ſind, einander entgegengeſezt, das eine hat von Natur die Neigung zum Wirken, das andere aber producirt frei und durch ſeine Selbſtbeſtimmung, ohne durch einen natürlichen Trieb dazu beſtimmt zu ſeyn. Würden die productiven Principien Eines zurückgeführt, ſo könnte dieſes Eine die beſtimmte Form nur entweder des einen oder des andern der beiden Principien haben. Entweder wäre es productiv aus ſich ſelbſt heraus [28], in der Weiſe der Natur, oder nicht durch innere Determination, ſondern frei, in der Weiſe des Willens. Sie können daher nicht auf ein Drittes zurückgeführt werden,

titiam ingenitam, eandem sibi realiter, qua etiam formaliter intelligit. Allein *non oportet intellectum omnem producere notitiam, ut ea perficiatur, sed oportet esse aliquam priorem producentem, non perfectibilem per productum. Et cum dicitur, tunc erit frustra, non sequitur. Nam erit summum bonum, sed non est productum a producente, ut producens per ipsum perficiatur, sed ex plenitudine perfectionis producentis. — Pater habet notitiam genitam non agendo, id est, non producendo aliquid in se, nec faciendo, id est, producendo aliquid distinctum essentialiter extra se, sed quia productum in nullo natum est recipi, et intellectus est principium productivum sufficiens, quia infinitum, ideo producit notitiam genitam in se subsistentem, quae est persona.*

27) A. a. O. S. 325.

28) *Ex se determinate.*

das ſich neutral zu beiden verhielte, ebenſo wenig kann das Eine auf das Andere zurückgeführt werden, weil ſonſt das Eine ſeinem ganzen Weſen nach zu etwas Unvollkommenem würde, während doch nach derſelben abſoluten Vollkommenheit jedes der beiden Principien operativ und productiv ſeyn muß. Beide ſind ja ihrem Begriff nach in Gott, und es kann keine Unvollkommenheit ſeyn, daß ſie productiv ſind. Es kann daher nur eine Dualität von Principien geben, ein Princip der Natur und ein Princip des Willens, dieſe beiden Principien aber müſſen ihrem Begriff nach im Erſten ſeyn, weil im Erſten alles principmäßig iſt, das ſich auf kein anderes höheres Princip zurückführen läßt, und zwar ſind ſie als productive Principien nach innen productiv [39].

(39) *Sunt productiva ad intra. Probatio, memoria perfecta est productiva ad intra per modum naturae, quia intellectus perfectus, sicut inquantum est potentia operativa, natus est intelligere objectum, quantum est ipsum noscibile, ita inquantum est potentia productiva notitiae genitae, natus est esse principium tantae notitiae, quanta potest esse objecti, intellectus autem in primo, etiam ut est principium productivum, est simpliciter perfectus. Hoc etiam objectum primum intellectus est infinitum intelligibile, ergo intellectus, ut est principium productivum, natus est esse principium producendi notitiam infinitam. Similiter arguitur de voluntate respectu amoris objecti infiniti.* Aus den Inſtanzen, die dagegen gemacht werden, mag hier noch folgende hervorgehoben werden (S. 327.): *Natura ex se est principium determinatum ad agendum, in divinis autem intellectus, unde intellectus, non tantum videtur esse principium determinatum ad agendum, sed etiam natura, ut est quodammodo prior intellectu, quasi radix et fundamentum, sicut essentia quaelibet videtur esse fundamentum potentiae, ergo non tantum intellectus, sed etiam ipsa essentia debet poni habere rationem principii illius, quod est natura, ut distinguitur contra*

Die productiven Principien im Wesen Gottes sind der
e Grund des Unterschieds der Personen, aber wie ist es
lich, daß mit der Einheit des göttlichen Wesens eine
rheit von Personen zusammenbesteht? Zur Untersuchung
er Frage, welche bei jeder Darstellung der Trinitätslehre
Hauptknoten bleibt, welcher so oder anders gelöst wer-
muß, bringt Duns Scotus folgende verneinende Argu-
nte vor [50]):

voluntatem. — Respondeo, quod hoc totum (nämlich *intellectus habens objectum actu intelligibile sibi praesens*) *habet rationem memoriae perfectae in actu primo, quae scilicet est immediatum principium actus secundi et notitiae genitae* (unter dieser *notitia genita* versteht Duns Scotus den Sohn oder das Wort, vgl. S. 331.: *de ratione Verbi est, quod sit notitia genita — objectum praesens intellectui patris declaratur aeque perfecte per notitiam actualem patris, sicut per notitiam actualem, quae est filius, et tamen notitia actualis patris non est verbum, quia nihil potest esse formaliter in patre nisi non genitum): in hoc autem principio, quod est memoria concurrunt duo, quae constituunt unum principium totale, videlicet essentia in ratione objecti et intellectus ut potentia, quorum utrumque per se est quasi partiale respectu productionis adaequatae huic totali principio. Cum igitur arguitur, quod ratio naturae non tantum competit intellectui, sed essentiae, respondeo, quod totale principium includens naturam ut objectum, et intellectum ut potentiam habentem objectum sibi praesens, est principium productivum, quod est natura et principium completum producendi per modum naturae. Si enim essentia ut objectum non haberet rationem principii in productione Verbi, quare magis diceretur Verbum essentiae, quam lapidis, si ex sola infinitate intellectus, ut principii productivi, posset produci Verbum infinitum, quocunque alio objecto praesente?*

50) A. a. O. S. 297 f.

1) Was mit Einem und demſelben nicht blos in einer beſtimmten Beziehung, ſondern ſchlechthin Eins iſt, iſt ſchlechthin Eins. Nun ſind aber die göttlichen Perſonen ſchlechthin und ohne Einſchränkung Eins mit dem Weſen Gottes, das an ſich ſchlechthin daſſelbe iſt, alſo ſind ſie auch unter ſich ſchlechthin Eins. 2) Alles, was iſt, iſt entweder weſentlich oder zufällig, alſo iſt auch, was in etwas iſt, entweder weſentlich oder zufällig mit ihm identiſch, was aber Perſonen unterſcheidet, iſt nichts Unweſentliches, es kann daher nur weſentlich mit ihm identiſch ſeyn. Wenn aber etwas weſentlich mit dem Weſen von etwas Anderem identiſch iſt, ſo wird durch ſeine Vervielfältigung das Weſen vervielfältigt, und es gibt daher ebenſo viele Weſen als Perſonen ſind. 3) Man muß überhaupt und am meiſten im Abſoluten nichts annehmen, was fehlen kann, ohne daß dem Univerſum eine Vollkommenheit fehlt. Wenn nun eine göttliche Perſon im Weſen Gottes nicht wäre, würde dem Univerſum keine Vollkommenheit fehlen, ſomit iſt eine ſolche Mehrheit in Gott nicht anzunehmen. Würde die zweite Perſon fehlen, ſo würde die Vollkommenheit, die ſie hat, in einer andern ſeyn, weil, was die Eine Perſon an Vollkommenheit hat, auch in einer andern iſt, wenn daher eine fehlt, und eine andere bleibt, ſo verliert das Ganze an Vollkommenheit nichts. 4) Wenn Mehreres ein nothwendiges Seyn hat, ſo fragt ſich, wie es ſeinem Begriff nach verſchieden iſt. Sind **A** und **B** nothwendig ſeyend, ſo ſchließt dieß einen Widerſpruch in ſich. Iſt der Grund des Unterſchieds das nothwendige Seyn, ſo ſind ſie im nothwendigen Seyn Eins, und können daher dadurch nicht unterſchieden werden. Iſt aber der Grund des Unterſchieds das Mögliche, ſo ſind ſie nicht im nothwendigen Seyn unterſchieden.

Demungeachtet ſucht Duns Scotus zu beweiſen, daß zwiſchen der Einheit des Weſens und der Dreiheit der Per-

ien kein Widerſpruch ſtattfinde [51]). In ſeiner höchſt ſubti-
ı Argumentation ſcheint mir das weſentlichſte Argument
gendes zu ſeyn: Eine Form, welche ohne ſich zu theilen
d auszudehnen, die Materie beſtimmen kann, kann mehrere
eile der Materie beſtimmen. Eine ſolche Form iſt die
ele in ihrem Verhältniß zu dem organiſchen Körper, wel-
x durch ſie beſtimmt wird. Dieſe Eigenſchaft kommt ihr
ht als eine Unvollkommenheit zu, da ſie die vollkommenſte
rm unter allen natürlichen Formen iſt, alle andere ſind
vollkommener und haben nicht daſſelbe Vermögen beſtim-
nd zu wirken: ſie ſind ſo beſchränkt, daß ſie ohne Aus-
hnung nicht mehrere Theile der Materie beſtimmen können.
eraus argumentirt nun Duns Scotus weiter ſo: Wenn

---

51) A. a. O. S. 346.: *Dico, quod simul stant unitas essentiae, et pluralitas personarum. Ad quod aliqualiter declarandum, notandum est, quod sicut repugnantia repugnant ex suis propriis rationibus, ita non repugnantia sunt compossibilia ex propriis rationibus. Ad videndum autem istam compossibilitatem, videnda est ratio extremorum scilicet naturae et suppositi. Ubi notandum, quod natura non se habet ad suppositum sicut universale ad singulare — neque se habet natura ad suppositum, sicut quo ad quod.* — S. 351.: *Sed hic restat ulterior difficultas: non enim videtur intelligibile, quod essentia non plurificetur, et supposita sunt plura, nisi aliqua distinctio ponatur inter rationem essentiae et rationem suppositi, et ideo ad salvandum istam compossibilitatem praedictam oportet videre de illa distinctione. Et dico sine assertione et praejudicio sententiae melioris, quod ratio, qua formaliter suppositum est incommunicabile, et ratio essentiae, ut essentia, habent aliquam distinctionem praecedentem omnem actum intellectus creati et increati.* Die *essentia* ſey *communicabilis*, die *persona incommunicabilis*; das Moment dieſer Unterſcheidung für die vorliegende Frage iſt nicht ganz klar.

eine ſolche Einheit mit einer Mehrheit verbunden iſt, und dieß keine Unvollkommenheit iſt, weil es ja Eines iſt, ſo kann, wenn man alles Unvollkommene auf beiden Seiten hinwegdenkt, eine vollkommene Einheit mit einer Mehrheit zuſammenbeſtehen. Daß nun die Seele die Materie beſtimmt, iſt das Unvollkommene an ihr, ſowie auch dieß eine Unvollkommenheit iſt, daß die Mehrheit aus Theilen deſſelben Ganzen beſteht. Denkt man ſich nun dieß von der Seele hinweg, ſo bleibt eine Form, die eine vollkommene Einheit hat, aber nicht die Materie formt, ſondern das ganze Seyn gibt, und zwar einer Mehrheit, die nicht aus Theilen Eines Ganzen beſteht, ſondern für ſich ſubſiſtirt, es gibt alſo eine Natur, welche das ganze Seyn mehreren unterſchiedenen Subjecten gibt, und das göttliche Weſen, das unbegrenzt iſt, und ohne Unvollkommenheit, kann ſo das ganze Seyn mehreren unterſchiedenen Subjecten geben. So geſucht dieſe Argumentation iſt, ſo ſieht man doch wenigſtens noch, welcher Gedanke dabei zu Grunde liegt. In der weitern Erörterung aber, in welcher Duns Scotus die Trinitätslehre durch die von den Scholaſtikern aufgeworfenen Fragen hindurchführt, verliert ſich ſein ſpizfindiger Scharfſinn ſoſehr in einen abſtracten, inhaltsleeren, rein dialektiſchen Formalismus, daß es eine ebenſo mühevolle als unfruchtbare Arbeit wäre, dem Gang ſeiner Argumentationen weiter zu folgen, und es genügt daher, eben dieſes Hineinziehen des Dogma in ein Labyrinth der ſubtilſten Diſtinctionen, in welchen jeder leitende Faden eines ſpeculativen Gedankens entſchwindet, und das von vorn herein feſtſtehende Reſultat nur durch eine Reihe künſtlich angelegter Syllogismen, bei welchen es nur um eine rein äuſſerliche formelle Widerlegung aller möglichen Einwendungen zu thun iſt, feſtgeſtellt wird, als den Schlußſtein der ſcholaſtiſchen Behandlung dieſer Lehre zu bezeichnen.

Um jedoch nichts zu übergehen, was zur Vollſtändigkeit der Darſtellung gehört, laſſe ich hier noch die Erörterung

einiger specielleren Fragen folgen, welche beziehungsweise noch am meisten ein gewisses speculatives Interesse haben, und zugleich zur weitern Characteristik des Standpuncts der Scholastiker sowohl im Allgemeinen als besonders in dieser Lehre dienen können.

1) Sosehr die bedeutendsten Scholastiker in der Ansicht einverstanden sind, daß der Unterschied des Sohns und Geistes in ihrem Verhältniß zum Vater auf demselben realen Grunde beruht, vermöge dessen in der geistigen Natur des Menschen Natur und Wille, Denken und Wollen zwei wesentlich verschiedene Thätigkeiten sind, so sind sie doch über die Frage nicht ganz einig, wie weit das natürliche Gottesbewußtseyn auch die Idee der Dreieinigkeit in sich schließt. Thomas von Aquino verneint die Frage schlechthin [32]), weil der Mensch nur von der Creatur aus durch die natürliche Vernunft zur Erkenntniß Gottes gelangen könne. Die Creatur aber führe zur Erkenntniß Gottes nur wie die Wirkung zur Ursache, und die natürliche Vernunft könne daher nur so viel von Gott erkennen, als ihm, als dem Princip alles Seyenden, zukommen müsse. Da nun die schöpferische Kraft Gottes der ganzen Trinität gemeinschaftlich sey, somit zur Einheit des Wesens, nicht aber zum Unterschied der Personen gehöre, könne von Gott nur die Einheit des Wesens, nicht aber der Unterschied der Personen erkannt werden, und jeder Versuch, die Trinität der Personen durch die natürliche Vernunft zu beweisen, diene nur zur Beeinträchtigung des Glaubens [33]). Dieselbe Frage faßt Duns Scotus in der Form

32) Summa theol. P. I. qu. 32. art. 1.: *Impossibile est, per rationem naturalem ad cognitionem trinitatis divinarum personarum pervenire.*

33) Etwas mehr gibt Alexander von Hales zu, indem er behauptet, von Natur und ohne eine besondere göttliche Offenbarung könne der Mensch die Dreieinigkeit nicht in ihrem eigenthüm-

auf: ob ein Bild der Trinität im Geiſte ſey [34])? Für die Verneinung führt er folgende Momente an: 1) Das Bild ſtellt das, wovon es das Bild iſt, beſtimmt in ſich dar. Der Geiſt ſtellt aber das Bild der Trinität nicht beſtimmt in ſich dar, weil ja ſonſt die Trinität durch die natürliche Vernunft erkannt werden müßte, und weil keine Creatur etwas in ſich darſtellen kann, was über die Vollkommenheit ihrer Idee hinausgeht. Die Idee des Geiſtes ſtellt aber Gott nicht als Dreieinigen dar, weil Gott ſeiner Idee nach nur Urſache, und als Urſache nur Einer iſt. 2) Es iſt nichts im Geiſt, worin ſich eine Perſon mehr darſtellte als eine andere, ſomit ſtellt der Geiſt auch nicht die ganze Trinität in ſich dar. 3) In der Trinität ſind zwei Perſonen producirt, im Bilde iſt nichts producirt, alſo kann es auch keine Production in ſich darſtellen [35]). Da nun aber Auguſtin das Gegentheil behauptet, ſo unterſucht Duns Scotus die Frage auf folgende Weiſe näher: Das Bild beſteht weder blos in den erſten Acten, noch blos in den zweiten Acten, einmal weil jene wie dieſe nur zwei ſind, ſomit im Bilde nur eine Dualität keine Trinität wäre, ſodann, weil in den erſten Acten zwar eine Conſubſtanzialität, aber kein realer Unterſchied, in den zweiten Acten zwar ein Unterſchied aber keine Conſubſtanzialität iſt, weswegen das Bild nur in beiden Acten zugleich beſtehen kann. Die Seele hat nämlich in ſich eine Vollkommenheit,

---

lichen, aber wohl in den, den Perſonen zur Unterſcheidung derſelben von einander zugeeigneten, Eigenſchaften erkennen, non *per propria, sed per appropriata*, d. h. die Eigenſchaften der Macht, Weisheit und Liebe. Cramer a. a. O. S. 180.

34) Sent. I. dist. 3. qu. 9. S. 612 f.

35) A. a. O.: *In anima non sunt nisi actus primi vel secundi, actus primi non sunt originati a se invicem quia sunt creati ipsi animae, nec actus secundi sunt, originati, quia actionis non est actio.*

ch welcher ſie weſentlich (formaliter) der erſte Act iſt, in inſicht der erzeugten Vorſtellung (volitia genita), und ſie t in ſich eine andere Vollkommenheit, nach welcher ſie die eugte Vorſtellung in ſich aufnimmt, und eine andere nach lcher ſie die Willensäuſſerung (volitio) in ſich aufnimmt. ieſe drei Vollkommenheiten heißen memoria, intelligentia d voluntas. Sofern nun die Seele die Einheit dieſer drei te iſt, iſt in ihnen eine Conſubſtanzialität in Anſehung ſer drei Realitäten, aber auch ein Unterſchied, in Anſehung r in die Seele aufgenommenen Actualitäten [36]). Hier beginnen nun aber zwei Bedenken: 1) Es ſcheint eine Quaternität im Bilde zu ſeyn. Der erſte Act in Betreff der illensäuſſerung concurrirt nicht mit einem der drei Elemente s Bildes, nicht mit dem dritten Theil, weil er nicht ſein enes Princip iſt, nicht mit dem zweiten, weil die actuelle orſtellung nicht der Wille iſt, nicht mit dem erſten, weil s Gedächtniß das productive Princip der erzeugten Vorlung iſt, nicht der Willensäuſſerung, ſomit iſt der Wille s vierte. 2) Die Ordnung des Urſprungs iſt nicht

---

36) A. a. O. S. 614.: *Anima igitur in quantum habens actum primum totalem respectu intellectionis, scilicet anima, vel aliquid animae, et objectum sibi praesens in ratione intelligibilis dicitur memoria, et hoc memoria perfecta, includendo tum intellectum, quam illud, quo objectum est sibi praesens. Ipsa etiam eadem anima, inquantum recipit notitiam genitam, dicitur intelligentia, et intelligentia perfecta, ut est sub illa notitia genita. Voluntas etiam dicitur perfecta, in quantum est sub illo actu perfecto volendi. Accipiendo igitur ista tria ex parte animae, ut sunt sub tribus actibus suis, in istis, inquam, tribus est consubstantialitas, ratione illarum trium realitatum, quae sunt ex parte animae, sed est distinctio et origo, ratione istarum actualitatum receptarum in anima, secundum istas realitates in anima.*

wie bei den göttlichen Perſonen, die erſte Perſon bringt die zweite hervor, und die zwei erſten die dritte, in unſerem Bilde aber iſt der erſte Theil die Urſache des zweiten, aber weder der erſte noch der zweite die Urſache des dritten. Auf das Erſte erwiedert Duns Scotus: Wir können unter dem Geiſt (mens) den erſten vollkommenen Act verſtehen, nämlich das Vermögen des Zeugens und Hauchens, und in dieſem Sinne iſt der Geiſt der wahrhafte Vater, weil er dieſe Vermögen vollkommen in ſich begreift, und jene zwei andere, die Liebe und die Vorſtellung, ſind von der Seele producirt; auf dieſe Weiſe findet keine Quaternität ſtatt. Verſteht man aber unter dem Geiſt, als dem erſten Act, nur das Vermögen des Vorſtellens, ſo daß der Geiſt nur die memoria iſt, als parens respectu notitiae genitae, ſo iſt der Begriff des parens unvollkommen, es fällt dieß aber hinweg, wenn man die memoria für die ganze Seele nimmt [37]). Beim zweiten Punct wird zugegeben, daß das Bild dem Urbild nicht entſprechen kann, weil die in dem geſchaffenen Bilde erzeugte Vorſtellung ein bloßes Accidens iſt, das als ſolches nicht weſentlich vorſtellend oder wollend ſeyn kann. Die die actuelle Vorſtellung erzeugende memoria kann dem Erzeugten nicht ihr vollkommenes Vermögen mittheilen. Der den

37) A. a. O. S. 615. — *pro tota anima, ut habet habitualiter in actu primo fecunditatem istam duplicem, hoc modo habet perfecte rationem parentis. Sed licet memoria sit evidentior parens, sicut oportet concedere propter verba Augustini* (de trin. XV, 3.), *quatenus scilicet magis exprimit habitudinem gignentis ad genitum, quam mens, tamen mens nostra videtur perfectius importare rationem parentis, si accipiatur, ut includit utramque fecunditatem. Breviter ergo, quomodocunque assignatur trinitas in imagine, vel sic, vel sic, non est quaternitas, quia duplex concurrit habitudo fecunditatis in parente, si est perfecte parens.*

Sohn erzeugende Vater theilt demſelben dieſelbe Natur, daſſelbe Vermögen zur Aushauchung der Liebe mit, der Sohn kann daher produciren, wie der Vater, bei den zwei erſten Theilen des Bildes aber findet dieß nicht ebenſo ſtatt. Doch iſt zwiſchen dem zweiten und dritten Theil des Bildes dieſelbe Ordnung, weil der dritte den zweiten zu ſeiner natürlichen Vorausſezung hat, ſofern niemand etwas wollen kann, ohne auch zu wiſſen und ſich vorzuſtellen, was er will. Da ſich hieraus die Bejahung der obigen Hauptfrage ergibt, ſo hatte Duns Scotus auch noch die ſchon erwähnten verneinenden Gründe zu beſeitigen. Bemerkenswerth iſt hier jedoch nur, was er in Beziehung auf das erſte Moment ſagt. Er gibt zwar zu, daß jedes geſchaffene Weſen nach der Idee ſeines Weſens Gott nicht als den Dreieinigen, ſondern nur als den Einen repräſentirt, behauptet aber zugleich, daß, ſofern in der Natur eines Weſens vieles concurrirt, was in ihr zur Einheit verbunden iſt, eine gewiſſe Repräſentation der Trinität ſtattfinden kann. Ein ſolches Weſen iſt die Seele an ſich und mit ihren Wirkungen, ſofern hier Einheit iſt, und Unterſchied und Ordnung. Wenn man nun aber, ſagt Duns Scotus, behaupte, daß, wenn ein Bild der Trinität im Geiſte iſt, der Geiſt die Trinität auch aus ſich ſelbſt erkennen müßte, ſo ſey zu antworten, daß das im Geiſt Concurrirende zwar dazu dient, den der an die Trinität glaubt, durch Nachdenken von der Möglichkeit derſelben zu überzeugen, für den aber, welcher nicht glaubt, nicht als Beweis gelten kann, weil jene Vielheit und Einheit im Geiſte, worin das Weſen des Bildes beſteht, auch in Einer Perſon ſeyn könne, wie aber aus dem Unterſchied des Denkens und Wollens in Gott drei Perſonen deducirt werden können, gehe aus dem Obigen hervor. Conſequenter iſt es unſtreitig, wenn man das Weſen des Geiſtes überhaupt, ſomit auch Gottes, als des abſoluten Geiſtes in die beiden Elemente des Denkens und Wollens ſezt, die Trinitäts-Idee nicht für

etwas der menſchlichen Vernunft ſchlechthin Unerreichbares zu halten, und Duns Scotus geht daher auch hier mit Recht über den Standpunct der abſoluten Unbegreiflichkeit Gottes hinaus, um das Weſen Gottes dem denkenden Bewußtſeyn und dem begreifenden Gedanken näher zu bringen.

2) Denken und Wollen ſind die beiden productiven Principien des Sohns und Geiſtes, aber beide Principien können nicht rein von einander getrennt werden, auf der einen Seite ſcheint bei der Zeugung des Sohns der Wille, auf der andern bei der Proceſſion des Geiſtes die Natur vorausgeſezt werden zu müſſen. Es entſteht daher, was das Erſtere betrifft, die Frage: Erzeugt der Vater den Sohn ohne Mitwirkung des Willens, ſo erzeugt er ihn unfreiwillig, durch Natur-Nothwendigkeit, iſt aber der Wille dabei thätig, wie kann der Saz feſtgehalten werden, daß das productive Princip in Anſehung des Sohns nicht der Wille iſt? Die lange Erörterung des Duns Scotus kommt auf die Antwort hinaus, daß der Wille zwar nicht ausgeſchloſſen iſt, aber nicht als das eigentlich producirende Princip wirkt, weil das Denken ein urſprünglicherer Act iſt als das Wollen [38]). In

38) Dist. VI. qu. unica S. 674 f. — S. 677.: *Sicut voluntas, ut est principium operativum, aliquo modo posterius operatur, quam intellectus, ita, ut est principium productivum, aliquo modo posterius producit quam intellectus, et ita non erit causa superior, neque prior productione, quae est proprie intellectus. — In divinis igitur, cum non sit in patre nisi unicus actus intelligendi* (oder *dicendi*), *respectu illius actus voluntas patris non habebit aliquam rationem principii vel causae. — Actus igitur dicendi praecedit omnem principiationem voluntatis, potest tamen voluntas ut complacens, non ut principians, habere actum respectu illius gignitionis, ex hoc, quod voluntas ut operans in patre non praesupponit gignitionem, sed tantummodo intellectionem illam, qua pater*

Anſehung des zweiten Punctes ſtellt Duns Scotus der Frage [39]: ob der heilige Geiſt in der Weiſe des Willens producirt werde? die Argumente entgegen: 1) die Natur iſt die innere Kraft, welche Aehnliches aus Aehnlichem erzeugt. Nun iſt der heilige Geiſt dem Producirenden ähnlich, ſomit wird er auch durch die Natur, nicht durch den Willen producirt. 2) Durch den Act des Willens wird nichts hervorgebracht, was nicht voraus erkannt iſt, auch der Geiſt muß demnach, wenn er ſo hervorgebracht wird, zuvor erkannt worden ſeyn. Wäre aber dieß, ſo wäre die Erkenntniß, durch welche Vater und Sohn den Geiſt voraus erkennen, keine intuitive, da der intuitiven Erkenntniß die Sache, wie ſie iſt, in ihrer unmittelbaren Exiſtenz gegenwärtig iſt, daß aber die Erkenntniß, durch welche der Geiſt vom Vater und Sohn erkannt wird, keine intuitive iſt, läßt ſich nicht denken, weil nur die intuitive Erkenntniß die vollkommene iſt. Dagegen ſteht auf der andern Seite feſt, daß der Wille in Gott ein productives Princip iſt, und daß von den beiden productiven Principien, Natur und Wille, keines auf das andere zurückgeführt werden kann. Zur weitern Erörterung dieſer Frage werden die drei Bedenken erhoben [40]: 1) ob

---

formaliter intelligit. — In patre non est nisi unica intellectio formaliter, quae praecedit aliquo modo productionem verbi. Nihil est ibi involuntarium, et ideo generatio filii non est involuntaria — multa enim facimus sive voluntate praecedente sive concomitante, quorum principium immediatum non est voluntas.

39) Dist. X. qu. unica S. 836 f.

40) Duns Scotus hat es dabei wieder mit Heinrich von Gent zu thun, welchen er wie gewöhnlich widerlegt. Die Behauptung Heinrichs war, *quod voluntas, qua talis, non producit, sed prout natura divina ei assistit, et sic producit, ut principium naturale, quia a natura accipit vim communicandi.* Daſſelbe ſagte er vom *intellectus*, aber auf

der Wille ein Princip zur Mittheilung der Natur ſeyn kann, da es in der Creatur nicht ebenſo iſt; 2) ob der Wille ein Princip des nothwendigen Producirens, und welcher Art dieſe Nothwendigkeit iſt, und 3) warum dieſes Produciren, wenn es ein nothwendiges iſt, nicht in der Weiſe der Natur geſchieht, ſondern frei. Ich hebe hier nur folgende Momente hervor. Zur Beantwortung des erſten Puncts ſagt Duns Scotus: Der Wille kann ein Princip zur Mittheilung der Natur ſeyn, aber nicht der Wille, wie man ihn gewöhnlich als den geſchaffenen und ungeſchaffenen unterſcheidet, ſondern der Wille, ſofern er unendlich iſt. Die Unendlichkeit gehört zum göttlichen Willen, wie zu jeder andern weſentlichen Vollkommenheit. Der Wille iſt das Princip einer ihm adäquaten Liebe, d. h. einer Liebe, die ſo groß iſt, als das Object, das er zu lieben beſtimmt iſt, er ſoll aber ein unendliches Object mit unendlicher Liebe lieben, alſo muß er das productive Princip einer unendlichen Liebe ſeyn, was aber ſeinem Begriff nach unendlich iſt, iſt das Weſen Gottes, alſo iſt der Wille das Princip zur Mittheilung des göttlichen Weſens an die von ihm producirte Liebe. Von einer Exiſtenz der Natur könnte nur dann die Rede ſeyn, wenn die Vollkommenheit des Willens, ſofern er das Princip der Mittheilung der Natur ſeyn ſoll, für geringer zu halten wäre, als die der Natur, eine ſolche Unvollkommenheit findet aber nicht ſtatt, ſondern der Wille iſt ſchlechthin ſo vollkommen als die Natur. Zum zweiten Punct wird bemerkt: Ein vollkommenes productives Princip kann dem Product jede Vollkommenheit geben, die keinen Widerſpruch in ſich ſchließt.

---

andere Weiſe, *quia hoc ei convenit, ut coincidit in naturam, ut est sub paternitate, et hac ratione pater producit magis natura intellectuali, quam intellectu naturali, et voluntas communicat, ut habet annexam naturae secundum se.*

endliche Wille ist ein vollkommenes productives Princip,
kann er seinem Product die entsprechende Vollkommenheit
, die Nothwendigkeit schließt aber keinen Widerspruch
ch , ja sie muß ihm sogar nothwendig zukommen, weil
Unendliche an sich auch das Nothwendige ist, der unend-
Wille ist daher auch das zureichende Princip, um sei-
Product den Character der Nothwendigkeit zu geben. Der
e Punct beantwortet sich von selbst aus demjenigen, was
das Verhältniß der beiden productiven Principien zu
nder gesagt ist.

3. Ueber die zwischen den Griechen und Lateinern ob-
obende Controverse in Betreff des Ausgangs des heiligen
istes gibt Thomas von Aquino [41]) die kategorische Erklä-
g, es sey durchaus nothwendig, zu behaupten, daß der
ist auch vom Sohn ausgehe, weil er sonst nicht persönlich
n ihm unterschieden werden könnte. Unmöglich können die
tlichen Personen auf absolute Weise von einander unter-
eden werden, weil sonst hieraus folgen würde, daß die
nicht dem Wesen nach Eins sind, da alles, was von
göttlichen Personen auf absolute Weise ausgesagt wird,
auf die Einheit des Wesens bezieht. Es bleibt daher
übrig, daß die göttlichen Personen durch die Relationenn
von einander unterscheiden. Relationen können aber Per-
en nicht unterscheiden, ausser sofern sie einen Gegensaz
den. Der Vater hat zwar zwei Relationen, von welchen
eine auf den Sohn, der andere auf den heiligen Geist
h bezieht, weil aber diese keinen Gegensaz bilden, so con-
tuiren sie nicht zwei Personen, sondern beziehen sich nur
uf die Eine Person des Vaters. Wenn sich also im Sohn
nd im heiligen Geist nur zwei Relationen nachweisen ließen,
durch welche sich jeder dieser beiden auf den Vater bezieht, so wür-
den diese Relationen ebenso wenig einen Gegensaz bilden, als

41) A. a. O. Qu. 36. art. 2.

die beiden Relationen, durch die ſich der Vater auf ſie bezi
und es würde hieraus folgen, daß, wie die Perſon des
ters Eine iſt, ſo auch der Sohn und der Geiſt nur
Perſon ſind, mit zwei den zwei Relationen des Vaters
genüberſtehenden Relationen. Hieraus ergibt ſich daher
Nothwendigkeit, daß der Sohn und Geiſt durch Relati
die einen Gegenſaz bilden, ſich unterſcheiden müſſen.
Relationen können ſich aber bei den göttlichen Perſonen
auf ihren Urſprung beziehen. Der Gegenſaz beſteht daher
daß das eine Glied deſſelben das Princip iſt, das ande
was aus dem Princip iſt, und es bleibt auf dieſe
nur die Annahme übrig, daß entweder der Sohn v
gen Geiſt iſt, was niemand ſagt, oder der heilige
Sohn. Thomas ſucht dieß noch weiter aus der
Proceſſion beider nachzuweiſen. Der Sohn geht in
des Verſtandes als Wort, der heilige Geiſt in der
Willens als Liebe hervor. Die Liebe muß aber
Wort ausgehen, da wir nichts lieben können, ohne daß
es uns auch vorſtellen. Es folgt alſo auch hieraus, daß
Geiſt vom Sohn ausgeht. Wenn von der Einen Perſon
Vaters zwei Perſonen ausgehen, der Sohn und Geiſt, ſo
eine beſtimmte Ordnung zwiſchen ihnen ſtattfinden, es
aber keine andere Ordnung geben, als die der Natur,
möge welcher der eine aus dem andern iſt, und der
und der Geiſt können ſich daher nur ſo zum Vater verh
ten, daß der eine vom andern ausgeht. Denſelben Grund
macht Duns Scotus [42]) geltend, nur drückt er ihn metaph

42) Dist. 11. qu. 1. S. 858 f. Sehr mild äuſſert ſich Duns Scotus über dieſe Differenz: *Si forte duo sapientes, unus Graecus et alter Latinus, uterque verus amator veritatis et non propriae dictionis, unde propria est, de hac ista contrarietate disquirerent, pateret utique tandem, ipsam contrarietatem non esse veraciter realem, sicut est voca-*

bstracter so aus: Die Zeugung geht der Aushauchung
— Bei der Zeugung wird dem Erzeugten jede, göttliche
mmenheit mitgetheilt, die keinen Widerspruch in sich
, also auch der Wille, es hat somit den Willen und
vor dem durch den Willens-Act Producirten, weil
gesezt wird, daß noch keine Production durch den Act
illens geschehen ist [43]). Daß nun aber, wenn der
Geist nicht vom Sohn producirt wurde, kein realer
chied zwischen beiden angenommen werden könne, be-
Duns Scotus gegen Thomas. Der Hauptgrund,
elchen er sich stüzt, ist, daß dasselbe, was den wesent-
Character eines Wesens ausmacht, auch sein Unter-
endes seyn müsse; das, wodurch es dieses bestimmte
ist, ist seine Einheit mit sich und sein Unterschied von
, nun wird aber das Seyn des Sohns durch die
liche Filiation bestimmt, also muß sie auch sein wesent-

---

lis, alioquin vel ipsi Graeci, vel nos Latini sumus vere haeretici. Sed quis audet hunc auctorem, Joannem scilicet Damascenum, et beatos scilicet Basilium, Greg. Theol., Greg. Nazianzenum (Nyssenum?) Cyrillum, et similes Patres graecos arguere haereseos? Quis iterum argueret haereseos b. Hier. Aug. et Ambr. Htl. et consimiles Latinos? Verisimile igitur est, quod non subest dictis verbis contrariis contrariorum Sanctorum sententia discors: multipliciter enim dicitur, sicut hoc hujus, sic hoc ex illo, vel ab illo, quâ multiplicitate forte intellecta et distincta pateret contrariorum verborum non discors sententia.

43) Vgl. a. a. O. S. 859.: *In patre intellectus et voluntas sunt perfecta principia activa, et habent ordinem quendam, quia foecunditas intellectus constituit ipsum patrem, non autem foecunditas voluntatis, ergo ista foecunditas intellectus aliquo modo prius habebit actum suum, quam foecunditas voluntatis actum suum.*

licher Unterſchied von jeder andern Perſon ſeyn [44]). Es hängt dieß mit einem weiteren Puncte zuſammen, welcher hier noch berührt werden mag.

4. Die Frage, ob die Perſonen durch die Relationen ſich unterſcheiden, gehörte gleichfalls unter die Probleme, mit deren Löſung ſich der Scharfſinn der Scholaſtiker ganz beſonders beſchäftigte. Thomas von Aquino gibt folgende Antwort [45]): Bei allem, was als ein Mehrfaches etwas Gemeinſames hat, muß etwas Unterſcheidendes ſeyn. Da nun die drei Perſonen in der Einheit des Weſens Eins ſind, ſo muß man einen Unterſchied ſuchen, der ſie zu einer Mehrheit von Perſonen macht. Zweierlei gibt es, wodurch ſich die göttlichen Perſonen unterſcheiden, den Urſprung und die Relation, beides iſt an ſich daſſelbe, aber der Urſprung iſt eine Thätigkeit, die Relation ein Zuſtand, wie Zeugung und Vaterſchaft. Da die Relation eine Folge der Thätigkeit iſt, ſo haben Manche behauptet, die göttlichen Perſonen unterſcheiden ſich nicht durch den Urſprung, ſondern die Relationen oder Proprietäten ſeyen es, welche den Unterſchied der Perſonen manifeſtiren. Dagegen iſt aber zweierlei einzuwenden: 1. Um zwei Weſen in ihrem Unterſchied zu begreifen, muß man einen innern Unterſchied beider aufzufaſſen wiſſen. Der Urſprung einer Sache aber iſt an ſich nicht das Innere derſelben, ſondern gleichſam nur der Weg von oder zu etwas. Durch die bloße Zeugung können ſich das Zeugende und das Erzeugte nicht von einander unterſcheiden, ſondern man muß auch wiſſen, was in beiden der gegenſeitige Unterſchied iſt.

---

44) Dist. 11. qu. 2. S. 866 f. — *Per formale constitutivum distinguitur constitutum ab omni alio. — Si pater per impossibile non spiraret, sed filius, adhuc tamen pater paternitate distingueretur a filio et spiritu s., sicut per paternitate constituitur in esse personali.*

45) S. a. O. Qu. 40. art. 2.

Da nun bei den göttlichen Personen nichts anders ist, als das Wesen und die Relation oder Proprietät, das Wesen der die Einheit der Personen ist, so können sie ihren Unterschied nur in den Relationen haben. 2. Der Unterschied der göttlichen Personen darf nicht so gedacht werden, wie wenn das Gemeinsames getheilt würde, das gemeinsame Wesen ungetheilt, aber das, was die Personen unterscheidet, sie zu diesen bestimmten Wesen. Die Relationen oder Proprietäten bestimmen die Personen so, daß sie selbst die sich erzeugenden Personen sind; so ist die Vaterschaft der Vater, Filiation der Sohn, und es ist in den göttlichen Personen Unterschied zwischen dem Abstracten und Concreten. Der Ursprung aber kann die Person nicht constituiren, da der Ursprung im activen Sinn die Person schon voraussezt, und im passiven nur der Weg zu der erst werdenden Person ist. Deswegen sezt man den Unterschied besser in die Relationen, als in den Ursprung. Der Name Vater bezeichnet nicht blos die Proprietät, sondern auch die Hypostase, der Name Erzeuger nur die Proprietät. Es sind daher mit Einem Wort die Personen die subsistirenden Relationen selbst. Duns Scotus [46]) vertheidigt zuerst dieselbe Ansicht, als die gangbarste, durch mehrere Gründe, unter welchen die wichtigsten folgende sind: 1. Wenn die Personen nicht durch die Relationen bestimmt werden, so kann jede Person nur durch das, was sie auf absolute Weise ist, zu dieser bestimmten Person werden, Absolutes kommt also zu Absolutem hinzu, wodurch nothwendig eine Zusammensezung entsteht; durch dasselbe Absolute, in welchem die göttlichen Personen Eins sind, können sie nicht zugleich persönlich verschieden seyn, es kann daher nur ein anderes Absolute seyn, und es ist so Absolutes neben Absolutem. 2. Dieselbe Natur kann nicht in verschiedenen Subjecten seyn, ohne daß sie in ihnen verschieden ist, wenig-

46) Dist. 26. qu. unica S. 1094 f.

ſtens nicht in verſchiedenen abſoluten Subjecten. Sind zwei abſolute Subjecte, ſo muß, was in dem Einen iſt, etwas Anderes ſeyn, als was in dem Andern iſt, und das göttliche Weſen müßte ſo in den Perſonen ein numeriſch verſchiedenes ſeyn, wenn die göttlichen Perſonen in ihrem perſönlichen Seyn durch das, was ſie auf abſolute Weiſe ſind, beſtimmt würden [47]). Dieſer Anſicht werden nun aber von Duns Scotus folgende vier Argumente entgegengeſtellt: 1. argumentirt er gegen ſie, wie er ſich ausdrückt, comparando relationem ad relatum, d. h. aus dem Begriff der Relation. Die Relation hat keine Beziehung, ſondern das, was bezogen wird, iſt etwas für ſich, weil das, was durch die Relation eine Beziehung erhält, nicht nach der Relation iſt, noch zugleich mit ihr, ſondern der Natur der Sache nach vor ihr, und ſo iſt es für ſich, das göttliche Weſen hat aber keine reale Beziehung, weil kein realer Unterſchied in ihm iſt, als nur das Subject, und das Subject iſt ſomit der Natur der Sache nach vor der Relation, woraus folgt, daß nicht die Relation es iſt, welche das Seyn des Subjects zuerſt beſtimmt. 2. Derſelbe Beweis wird aus der nothwendigen

47) Dieſelbe Anſicht ſtellt Duns Scotus a. a. O. S. 1099. weiter ſo dar: *Non quaecunque relationes etiam reales constituunt personas divinas, nec eas distinguunt, sed relationes originis, quia illae primo pullulant in essentia divina, quia primo in essentia divina est duplex foecunditas, inquantum est intellectus infinitus et voluntas infinita, et mediantibus istis statim pullulant rationes originis, pertinentes ad communicabilitatem naturae, quae natura vel essentia divina communicatur secundum istam duplicem foecunditatem jam dictam, quibus jam praeintellectis pullulant communes rationes semper praesupponentes istas, et ideo tales relationes communes, dii sint reales, non tamen distinguunt, nec constituunt personas.*

rdnung der Origination geführt. Das Originirende iſt vor
m Originirten, das Relative kann nicht vor ſeinem Cor-
ativen ſeyn. Sind die Perſonen nicht abſolut, ſondern
ativ, ſo iſt zwiſchen dem Einen, daß der Vater den Sohn
ginirt, und dem Andern, daß der Vater einen correlati-
n Sohn hat, kein Unterſchied, klar aber iſt, daß der Vater
s Vater einen correlativen Sohn hat, weil der Vater in
nem Moment ohne den Sohn gedacht werden kann, alſo
t der Vater aus ſich ohne Urſprung den Sohn, und ori-
irt ihn nicht, wenn nichts originirt wird, als ſein Cor-
ativus [48]). D. h. da die relationes, wie Duns Scotus
vor geſagt hat, nur relationes originis ſeyn können, ſo
un, wo keine origo iſt, auch keine relatio originis ſeyn.
Ex propria ratione ipsius constitutivi wird ſo argu-
ntirt: Alles was in einem Erſten das Seyn formaliter
nſtituirt und in einer Einheit, welche dieſem Seyn cor-
ondirt, widerſtreitet ſeinem ganzen Seyn nach einer Di-
ction, welche jener Einheit und ihrem Seyn entgegen-
ſezt iſt. Wenn nun die Paternität das erſte Subject in
nem perſönlichen Seyn unter dem Begriffe des Unmittheil-
ren conſtituirt, ſo muß der Paternität vor allem ihrem
griffe nach die Mittheilbarkeit widerſtreiten. Da nun dieß
ſich iſt, ſo muß auch der Saz, welcher dadurch begründet
rden ſoll, falſch ſeyn, daß die Relationen die Perſonen
nſtituiren. Die weitere Ausführung dieſes Arguments iſt

48) A. a. O. S. 1102. — *ex se sine origine — quia in nullo instanti nec naturae, nec originis potest intelligi pater sine filio. — Hoc manifestius sic arguitur. Illud non originatur, quod posito innascibili et circumscripta omni actione* (d. h. ſo, daß jede *actio* ausgeſchloſſen iſt), *habet suum totum esse: tale est correlativum innascibilis, quia ex sola natura relationis, quae est actus primus, circumscripta omni actione, sive actu secundo, correlativum innascibilis est innascibili existenti.*

ein Meiſterſtück ſcholaſtiſcher Subtilität. Das vierte Argument ſind Auctoritäten, wie z. B. Auguſtin De trin. VII, 1. 2. 6.: omne relativum est aliquid excepta relatione. Nachdem die durch dieſe Gründe widerlegte Anſicht ſich als unhaltbar gezeigt hat, geht Duns Scotus zu der weiten von Bonaventura und Johannes de Ripis behaupteten Meinung fort, die göttlichen Perſonen ſeyen abſolut [49]). Diese Meinung wird zuerſt beſtritten, hierauf vertheidigt, ſodann werden aber auch wieder die gegen jene erſte Meinung (daß die Perſonen durch die Relationen beſtimmt werden) vorgebrachten Argumente widerlegt, und in dieſer Weiſe läuft nun die Beſtreitung und die Vertheidigung der beiden einander gegenüberſtehenden Meinungen in einem ſo endloſen Convolut in einander verſchlungener Syllogismen fort, daß jedem nicht ſcholaſtiſchen Verſtand das Denken völlig ausgehen muß, und in der That nicht zu ſagen iſt, was das Reſultat dieſer unendlichen Für und Wider ſeyn ſoll. Geſtehen doch die Schüler des Duns Scotus ſelbſt, ſie können nur vermuthungsweiſe ſagen, was die eigentliche Meinung ihres Meiſters geweſen ſey, und die Thomiſten ſehen ihn auf gleiche Weiſe als den Vertheidiger ihrer Anſicht an [50]). Und was iſt denn das große Moment dieſer ungeheuren ſyllogiſtiſchen Anſtrengung? Die Frage, ob die Perſonen mit den Relationen zuſammenfallen, oder etwas von ihnen Verſchiedenes ſind. Es iſt dieß zwar allerdings die Frage, auf welcher zuletzt das

49) A. a. O. S. 1108. — *Secundum hoc igitur poneretur, quod personae divinae distinguerentur per aliquas realitates incommunicabiles absolutas: non tamen illa constituentia et distinguentia essent absoluta primo modo, sed secundo modo; quia et si non essent formaliter relationes, constituta tamen per ipsas essent refertibilia.* Was das Letztere heißen ſoll, verſtehe ich nicht.

50) A. a. O. S. 1118. vgl. S. 1109.

auptmoment der kirchlichen Trinitätslehre beruht, je weni-
r aber schon der Hauptpunct, von welchem die ganze Ar-
umentation ausgeht, ein für sich feststehender klarer Begriff
t, desto gehaltloser muß eine so weit ausgesponnene, bald
uf diese bald auf jene Seite des an sich unbestimmten und
bestimmbaren Begriffs sich wendende Dialectik seyn. Sol-
e Partien der Scholastik, wie die Behandlung der Trini-
tslehre bei Duns Scotus großentheils ist, können nur als
n Uebungsstück des formalen Denkens angesehen werden,
elchem der Inhalt etwas völlig gleichgültiges ist. Dieser
ormalismus selbst aber, wie er seine höchste Vollendung
i Duns Scotus erhielt, in einer Dialectik, welche auf der
ren Seite zwar eine sehr hohe Spannung der Denkkraft
rräth, auf der andern aber ohne alles Resultat ist, ist nur
e natürliche Folge der dem kirchlichen System eigenen Ten-
nz, Bestimmungen zu vereinigen, welche, ohne innerlich
rmittelt zu seyn, nur in ein äusseres Einheitsverhältniß zu
nander treten können, wie dieß ganz besonders bei dem
rchlichen Begriff der trinitarischen Person der Fall ist, welche
eder bloße Relation noch Person im eigentlichen Sinn, und
och beides zugleich seyn soll. Eine solche Bestimmung ist
m Anfang an ein Denken ohne Inhalt, aus welchem, je
eiter es ausgesponnen wird, nur der abstracte Formalismus
ntstehen konnte, welcher ganz besonders der Character der
heologie des Duns Scotus ist, und dieselbe selbst von der
s Thomas wesentlich unterscheidet [51]).

---

1) Zur Vollständigkeit der Darstellung der scholastischen Trinitäts-
lehre mag hier noch bemerkt werden, wie die Scholastiker von
den Relationen die Proprietäten und Notionen unterscheiden.
Am einfachsten und klarsten gibt Thomas den Unterschied auf
folgende Weise an Qu. 30. art. 2.: *Licet sint quatuor re-
lationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio,
non separatur a persona patris et filii, sed convenit*

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der Welt und dem Verhältniß Gottes zur Welt.

Es läßt ſich ſchon nach der Lehre von Gott nicht anders erwarten, als daß die Scholaſtiker auch über die Lehre von

---

utrique. Et sic licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non consentit nisi tantum personae; unde relatio personalis, i. e. constituens personam, dicitur. Die *tres relationes, paternitas, filiatio, et processio dicuntur proprietates personales quasi personas constituentes, nam paternitas est persona patris, filiatio persona filii, processio persona spiritus sancti procedentis.* Dazu gehört Qu. 33. art. 3.: *Notio dicitur id, quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinae autem personae multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet a quo alius et qui ab alio, et secundum hos duos modos potest innotescere paternitas. Ipsius enim personae patris non potest innotescere quo modo sit ab alio, sed per hoc, quod a nullo est. Et sic ex hac parte ejus notio est innascibilitas. Sed inquantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter. Quia inquantum filius est ab eo, innotescit notione paternitatis, inquantum autem spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc, quod est ab alio nascendo, et sic innotescit per filiationem. Et per hoc, quod est alius ab eo, scilicet spiritus sanctus, et per hoc innotescit eodem modo, sicut et pater, scilicet communi spiratione. Sanctus spiritus autem innotescere potest per hoc, quod est ab alio, vel ab aliis, et sic innotescit processione. Non autem per hoc, quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo. Sunt igitur quinque processiones in divinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam innascibilitas non est re-*

der Welt, welche jezt erſt in ihrem ganzen Umfang und nach der Bedeutung, die ihr im Zuſammenhang des dogmatiſchen Syſtems zukommt, von den ſyſtematiſchen Theologen der zweiten Periode der Scholaſtik behandelt wurde [1]), verſchiedene Anſichten aufgeſtellt haben werden, da ja das Verhältniß Gottes zur Welt nur nach der Idee Gottes an ſich beſtimmt werden kann. Ein beſonderes Intereſſe hat dabei die Frage, wie Thomas von Aquino, welcher ſich in der Lehre von Gott ſo genau an das Syſtem des Scotus Erigena anſchloß, den Conſequenzen zu entgehen wußte, welche mit dem chriſtlichen Bewußtſeyn jener Zeit in Widerſpruch kommen zu müſſen ſchienen. Die ſcholaſtiſche Lehre von der Welt betrifft hauptſächlich die drei Fragen: 1) über die Schöpfung aus Nichts; 2) über die Ewigkeit der Welt, und 3) über die Vollkommenheit der Welt.

Den Begriff der Schöpfung aus Nichts ſcheint Thomas

---

latio nisi per reductionem (die Ungezeugtheit bedeutet nur die Subſtanz). *Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, i. e. constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio, et processio. Nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales.* Vgl. Qu. 40. art. 1.: *Proprietates personales sunt idem cum personis ea ratione, qua abstractum idem est cum concreto, sunt enim ipsae personae subsistentes. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum ultam rationem identitatis, qua illud, quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum persona patris et cum persona filii, non quod sit una persona per se subsistens, sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas.*

1) Ueber Alexander von Hales vgl. man Cramer a. a. O. S. 390.

in ſeinem ſtrengen Sinne feſtzuhalten [2]). Unter der Schöpfung iſt, wie er ihren Begriff beſtimmt, nicht blos das Hervorgehen [3]) eines particulären Seyns aus einer particulären Urſache zu verſtehen, ſondern das Hervorgehen des ganzen Seyns aus der allgemeinen Urſache, oder Gott. Wie nun bei dem particulären Hervorgehen das Daſeyn des Hervorgehenden nicht vorausgeſezt werden darf, ſo iſt es auch nicht möglich, bei dem Hervorgehen des ganzen allgemeinen Seyns aus dem erſten Princip etwas Seyendes vorauszuſezen. Die bekannte Einwendung, welche eine Schöpfung aus Nichts als eine einen Widerſpruch in ſich ſchließende Unmöglichkeit darſtellt, der Grundſaz der alten Philoſophen, daß aus Nichts Nichts werde, findet nach Thomas ſeine Anwendung nur auf die Sphäre der particulären Urſachen und Wirkungen, gehe man aber vom Particulären zum Allgemeinen fort, ſo könne bei der Schöpfung ſchlechthin nichts vorausgeſezt werden, auch die erſte Materie müſſe von Gott geſchaffen ſeyn, weil man auf dem abſoluten Standpunct die Dinge nicht wie ſie nach ihren accidentellen oder ſubſtanziellen Formen ſind, nehmen könne, ſondern nur wie ſie an ſich ſind, wenn alſo die Frage nicht ſey, wie die Dinge in dieſer oder jener Form des Seyns, ſondern wie ſie an ſich als Seyendes überhaupt geſchaffen ſind, ſo könne auch die Materie nicht ausgeſchloſſen ſeyn [4]). Daſſelbe folgt auch aus der Idee Gottes. Die Natur bringt zwar als wirkende Urſache die natürlichen Dinge ihrer Form nach hervor, aber unter Vorausſezung der Materie. Würde nun Gott unter Vorausſezung von Etwas wirken, ſo würde daraus folgen, daß dieſes Vorausgeſezte nicht von ihm bewirkt iſt. Da aber nichts

2) Summa theol. P. I. qu. 45.

3) Thomas bezeichnet dieſen allgemeinen Begriff durch den Ausdruck *emanatio*.

4) Qu. 44. art. 2.

Seyendes ist, das nicht von Gott der allgemeinen Ursache alles Seyns ist, so ergibt sich hieraus die nothwendige Behauptung, daß Gott die Dinge aus Nichts zum Seyn gebracht hat [5]). Hiemit will jedoch Thomas die speculative Auffassung der Frage einer Schöpfung aus Nichts keineswegs abschneiden. Daß ihm das Werden, das als Schöpfung aus Nichts bezeichnet wird, kein unmittelbarer Sprung aus dem Nichtseyn in das Seyn ist, gibt er schon dadurch zu verstehen, daß er Gott als die urbildliche Ursache aller Dinge betrachtet [6]). Alles, was auf natürliche Weise geschieht, erhält seine bestimmte Form. Die Bestimmtheit der Form aber hat zu ihrer Voraussezung ein Princip, oder ein Urbild, welchem zufolge eine Wirkung zu dieser bestimmten Form wird. Die Gründe und ursprünglichen Gedanken aller Dinge, die Ideen, nach welchen die im Unterschied der Dinge bestehende Ordnung des Universums geworden ist, sind in der göttlichen Weisheit enthalten. Sie ist der Inbegriff der Ideen, und die Ideen sind die im göttlichen Geist existirenden urbildlichen Formen. Gott ist selbst die Uridee, und das Verhältniß Gottes zur Welt kann daher nur als das Verhältniß der Idee zur Wirklichkeit betrachtet werden. Deswegen ist nun auch die Schöpfung nicht blos ein schlechthiniges Werden aus Nichts, sondern da alles Werden zur Bestimmtheit der Form eine Idee zur Voraussezung hat, ist die Schöpfung nichts anders als das Realwerden der Idee. Die Frage kann daher nur seyn, wie dieses Realwerden

5) Qu. 45. art. 2.

6) Qu. 44. art. 2.: *Dicendum, quod Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. — Ipse Deus est primum exemplar omnium.* Auch nach Alexander von Hales a. a. O. S. 393. ist Gott nicht blos die erste und einzige wirkende, sondern auch die erste und einzige urbildliche Ursache aller Dinge, und als solche auch die höchste Endursache derselben.

näher zu beſtimmen iſt, wobei Thomas dieſelben Einwendungen, die ſeit alter Zeit gegen dieſe Auffaſſung des Verhältniſſes Gottes zur Welt geltend gemacht wurden, zu beantworten hatte. Es iſt immer wieder das Mißverhältniß der Idee und der Wirklichkeit, das nach verſchiedenen Seiten betrachtet, der Möglichkeit des Einswerdens der Idee mit der Realität der Dinge entgegengeſtellt wird. Gott kann nicht die urbildliche Urſache der Dinge ſeyn, gibt es eine urbildliche Urſache, ſo kann ſie nur etwas von Gott Verſchiedenes ſeyn, denn das dem Urbild Nachgebildete muß dem Urbild ähnlich ſeyn, die Creaturen aber ſind von der Aehnlichkeit Gottes weit entfernt. Dagegen erinnert Thomas, wenn auch die Creaturen ihrer Natur nach Gott nicht ſo ähnlich ſeyn können, wie der erzeugte Menſch dem ihn zeugenden Menſchen ähnlich iſt, ſo findet doch die Aehnlichkeit ſtatt, daß ſie die in Gott gedachte Idee in ſich repräſentiren, wie das materielle Haus der im Geiſte des Künſtlers exiſtirenden Idee entſpricht. Es iſt nur eine andere Form derſelben Einwendung, wenn geſagt wird: Alles, was durch Participation exiſtirt, iſt auf etwas an ſich Seyendes zurückzuführen, alles Sinnliche exiſtirt nur durch Participation an einer Species, wie daraus zu ſehen iſt, daß in den ſinnlichen Dingen nicht blos die Idee der Species für ſich beſteht, ſondern das Individuelle zu den Principien der Species hinzukommt. Es muß daher an ſich exiſtirende Species geben, wie der Menſch an ſich, das Pferd an ſich u. ſ. w. Dieß ſind die Ideen, und die Ideen müſſen daher auſſer Gott ſeyn. Darauf erwiedert Thomas, wenn es auch zum Begriff des Menſchen gehört, daß er materiell exiſtirt, und es inſofern keinen Menſchen gibt, welcher nicht an ſeiner Species participirt, ſo iſt doch dieſe Species nicht das an ſich Seyende, ſondern es gibt eine höhere, auf welche das Seyn des Menſchen zurückgeführt werden muß. Was Thomas hiemit ſagen will, iſt, das materielle Seyn gehört zwar zum Weſen der in der

Wirklichkeit exiſtirenden Dinge, aber man kann von dem Materiellen des particulären Seyns abſtrahiren, und was auf dieſe Weiſe zurückbleibt, iſt nur das Allgemeine, die in Gott exiſtirende Idee [7]). Wenn man alſo auf das Mißverhältniß der Idee mit der Wirklichkeit ſich beruft, ſo iſt auf der andern Seite um ſo mehr daran feſtzuhalten, daß die ſinnlichen Dinge eine nothwendige Beziehung auf die Idee haben, ſo daß, indem man von allem Materiellen an ihnen, als einem Unweſentlichen, abſtrahiren kann, es zulezt nur die Idee iſt, welche als das wahrhaft ſubſtanzielle Weſen der Dinge ſich darſtellt, und da nun der Inbegriff der Ideen nur Gott ſeyn kann, Gott aber ſeinem Weſen nach die abſolute Einheit iſt, die in ſich ſelbſt zurückgehende Identität mit ſich ſelbſt, ſo entſchwindet alle zum Weſen der materiellen Dinge gehörende Verſchiedenheit in der abſoluten Einheit der Idee, und die Frage, wie die Idee zur Realität werden kann, verwandelt ſich daher in die Frage, wie in dem abſolut Einen Weſen Gottes eine Mehrheit und Verſchiedenheit der Ideen ſeyn kann, indem, wenn überhaupt etwas auſſer Gott ſeyn ſoll, dieſes Andere neben und auſſer Gott nur ein in ſich getheiltes und unterſchiedenes ſeyn kann. Steigt man daher auch von dem Seyn der materiellen Dinge zur abſoluten Einheit der Idee auf, ſo muß doch die Idee ſelbſt als Princip der Welt eine in ſich getheilte und unterſchiedene ſeyn, woher alſo dieſer Unterſchied in Gott, woher dieſes die

7) Qu. 44. art. 3.: *Non oportet, quod res eundem modum habeant in essendo, quam intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species universales a particularibus conditionibus, non tamen oportet, quod universalia praeter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.* Exiſtiren die Univerſalien nicht für ſich, ſo können ſie ihrem lezten objectiven Grunde nach nur in Gott ſeyn.

an ſich Eine Idee zu einer Mehrheit von Ideen differenzirende Princip? Wenn Thomas da, wo er von Gott, als der Uridee, und von den Ideen, als den im Geiſte Gottes exiſtirenden urbildlichen Formen ſpricht, zugleich ſagt, daß ſie, wenn ſie ſich auch nach ihrer Beziehung zu den Dingen vervielfältigen, doch reell nichts vom Weſen Gottes Verſchiedenes ſeyen, ſofern ja an der Aehnlichkeit mit Gott Verſchiedenes auf verſchiedene Weiſe participiren könne [8]), ſo iſt klar, daß hier das Reale ſchon vorausgeſetzt wird; geht man aber auf die Einheit der Idee zurück, ſo kann der Grund der Vervielfältigung der Idee nicht die Realität der Dinge ſeyn, ſondern es muß vielmehr die Verſchiedenheit des realen Seyns aus dem Weſen der Idee ſelbſt begriffen werden. Dieß führt auf die Lehre von den Ideen zurück, von welcher Thomas in der Lehre von Gott handelt [9]). Die Frage iſt daher, ob und wie es eine Mehrheit der Ideen in Gott gibt? Daß nun eine Mehrheit von Ideen mit der abſoluten Einfachheit des göttlichen Weſens nicht unvereinbar iſt, ſucht Thomas daraus zu beweiſen, daß Gott ſein Weſen vollkommen erkennt. Zur Vollkommenheit dieſer Erkenntniß gehört aber, daß er es auf jede Weiſe erkennt, wie es überhaupt erkennbar iſt. Erkannt werden aber kann es auf doppelte Weiſe, wie es an ſich iſt, und ſo wie es auf irgend eine Weiſe der Aehnlichkeit an die Creaturen mittheilbar iſt. Da nun jede Creatur eine eigene Species hat, welcher zufolge ſie auf gewiſſe Weiſe an der Aehnlichkeit mit dem göttlichen Weſen participirt, ſo erkennt Gott, ſofern er ſein Weſen als auf eine beſtimmte

8) Qu. 44. art. 3.: *Quae (ideae, id est, formae exemplares in mente divina existentes) licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia, prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode.*

9) Qu. 15.

Weiſe creatürlich nachahmbar erkennt; ſein Weſen als die gene Idee einer beſtimmten Creatur, und es erhellt ſo, wie nach der Mehrheit der Dinge, deren verſchiedene Begriffe ott erkennt, eine Mehrheit von Ideen gibt. Man kann ıher nicht ſagen, daß die Idee in Gott, wie das Weſen ottes, eine und dieſelbe iſt, denn die Idee bezeichnet nicht ıs Weſen als Weſen, ſondern als Aehnlichkeit, als den egriff von dieſem oder jenem, und es gibt mehrere Ideen, ſern das Eine Weſen unter verſchiedenen Geſichtspuncten ıfgefaßt werden kann, weswegen Thomas auch nicht zubt, daß die Beziehung, durch welche die Ideen vervielfältigt rden, in den Dingen liegt; ſie ſoll nur in Gott ſeyn, oder ı göttlichen Verſtand, aber doch nur inſofern, ſofern er, wie homas gleichwohl wieder hinzuſezt, das Weſen Gottes mit n Dingen vergleicht [10]). Es iſt hier deutlich zu ſehen, wie homas einerſeits die Vielheit der Ideen nicht ohne die inge, auf die ſich die Ideen beziehen, zu begreifen weiß, ıererſeits aber doch die Dinge nicht als eine von Gott rſchiedene Realität ſezen kann. Um das Eine mit dem ıdern zu vereinigen, bleibt ihm nur übrig, das differenzide Princip in die Idee ſelbſt zu ſezen. Es gehört zum eſen der Idee, daß ſie das Weſen Gottes nur ideell darlt, oder daß mit dem Unterſchied zwiſchen Idee und Weſen ch eine gewiſſe Incongruenz der Idee geſezt iſt, welche Urſache iſt, daß die dem an ſich ſeyenden Weſen Gottes däquate Idee zu einer Mehrheit von Ideen wird, in welı ſich das an ſich Eine Weſen auf verſchiedene Weiſe ectirt. Das Weſen Gottes iſt daher keine ſchlechthinige ıheit, ſondern Einheit und Vielheit zugleich, und dieſes

10) Qu. 15. art. 2.: *Dicendum, quod respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo*, aber zugleich *dicendum, quod hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideae, non causantur a rebus, sed ab intellectu divino, comparante essentiam suam ad res.*

immanente Verhältniß der Einheit und Vielheit iſt auch immanente Verhältniß des Idealen und Realen, ſofern Realwerden der Idee ſeinen Grund nur in dem inadäqu Verhältniß haben kann, in welchem die Idee ihrer nach zu dem an ſich ſeyenden Weſen Gottes ſteht. immanente Verhältniß Gottes und der Welt iſt die no dige Conſequenz des platoniſchen Standpuncts, auf Thomas ſich ſtellt: die Idee iſt Urbild und Abbild und als die Einheit beider ſowohl die an ſich ſeyend die real gewordene Idee, oder ſie ſchließt als Idee wie Thomas ſich ausdrückt, den **respectus ad res** in ſich[11]). Aber ebendamit ſcheint Thomas auch wieder über den platoniſchen Standpunct hinauszugehen: er ſteht ſchon auf dem Punct, die **idea** in ihrem Verhältniß zur **essentia** als das differenzirende Princip in Gott zu nehmen, die Idee iſt das dem Weſen inadäquate Bewußtſeyn deſſelben, als ſolches alſo die Einheit des Endlichen und Unendlichen, daß aber die **idea** in dieſem Verhältniß zur **essentia** ſteht, iſt bei ihm noch eine bloße Behauptung, keine aus dem Weſen Gottes begriffene Wahrheit[12]).

11) Dieſe doppelte Natur der Idee iſt daſſelbe, was Thomas in Beziehung auf das Weſen Gottes ſo ausdrückt, Gott ſey non *solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis* Qu. 15. art. 2. Daß Gott participabel iſt für ein Anderes ihm ähnliches, ſezt die Möglichkeit eines Andern voraus; dieſe Möglichkeit aber iſt, nach dem Hauptgrundſaz der Scholaſtiker, daß in Gott zwiſchen der *potentia* und dem *actus* nicht unterſchieden werden darf, auch Wirklichkeit. Es gehört alſo an ſich zum Weſen Gottes, daß es auch *alia ab eo* gibt, *alia a Deo, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.* Qu. 14. art. 5.

12) Er ſagt nur Qu. 15. art. 2.: *idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum*

Als Emanation im allgemeinen Sinn bezeichnet Thomas Schöpfung oder das Hervorgehen der Dinge aus Gott, einer Emanation ſpricht auch Albert der Große, und ſcheint er ſie noch mehr als Thomas im eigentlichen genommen zu haben. Er unterſcheidet die Emanation einen fließenden immanenten Proceß von der Thätigkeit wirkenden Urſache [13]). Das Princip, von welchem dieſe Weiſe alles emanirt, iſt der Geiſt (intellectus), cher als die höchſte denkende Thätigkeit, gleich dem ſeine hlen von ſich ausſendenden Lichte, die Intelligenzen aus ch ausfließen läßt [14]). Alles Gedachte iſt durch die Thä-

quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae. — Non est contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat, sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur. Unde plures ideae sunt in mente divina, ut intellectae ab ipso. Es gibt alſo eine Vielheit als Object des Denkens, aber nur, ſofern ſie durch die Einheit des denkenden Verſtandes geſezt iſt; die Einheit ſchließt ſo die Vielheit nicht aus, woher aber die Vielheit ſelbſt iſt, iſt dadurch noch nicht erklärt.

13) De causis et processu univers. Tract. IV. Opp. T. V. S. 552.: *Non fluit, nisi id, quod unius formae est in fluente et in eo, in quo fit fluxus. — Idem est fluere quod univoce causare. — Unde cum causa aliquid agat in subjecto aliquo existens, fluxus autem de ratione sua nihil dicat, nisi processum formae ab ipso simplici formali principio, patet, quod fluere non est idem quod causare. — Fluxus est emanatio formae a primo fonte, qui omnium formarum est fons et origo. — Fluxus semper est in fieri.*

14) A. a. O.: *Inter omnia, quae principiorum habent nomen et rationem, praecipue si fluit, est intellectus agens, qui lumine, quod sibi est de se, sic semper formas emanat, quibus constituit ea, quae agit. — Vehiculum non habet nisi sui — ipsius communicabilitatem — propter*

tigkeit des Geiſtes, welcher als der Urquell von allem der abſolut thätige Geiſt iſt, und alles, was gedacht werden kann, iſt nur dadurch ein Object des Denkens, daß es im Licht des erſten Geiſtes ſein Beſtehen hat. Von dem auf das Erſte unmittelbar Folgenden ſagt Albert, es ſey in Anſehung deſſen, was es iſt (nämlich in ſeinem Unterſchied vom Erſten) aus Nichts, weil es kein Princip ſeines Weſens hat. Das erſte Licht erleidet darin eine Verminderung im zweiten, daß in dieſem das Seyn etwas anderes iſt, als das, was es iſt: dieß iſt die Intelligenz [15]). Daß es einen Unterſchied

sui nimiam simplicitatem penetrat omnia, et nihil est, cui desit ubique et semper existens. — Primum principium est indeficienter fluens, quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens.

15) A. a. O. S. 556.: *Quod proximum ab illo est, constat, quod ex nihilo est, secundum enim id, quod est, nullum habet suae essentiae principium. — Primum autem lumen occumbit in ipso per hoc, quod aliud est in ipso esse et quod est, et hoc quidem intelligentia est, intelligentia autem de se agens est, et si efficitur possibilis et recipiens intellecta, et intellectum agentis intellectus, occumbens est quodammodo, non enim de se intellectus est, sed ab alio quodam intelligendi accipit virtutem, id ergo, quod ab alio intelligens est, tertium gradum accipit entium. Cum autem omnis intellectus sit per lumen suum forma constituens id quod intelligitur, non intellectualiter, hoc est ad formam intelligentis, sed intelligentiae, hoc est ad formam intellecti tantum, constat quod hic tertius entis gradus est.* Der Unterſchied des zweiten und dritten Grads iſt nicht ganz klar. Man vgl. jedoch S. 561.: *Intellectus universaliter agens non agit et constituit res nisi active intelligendo, et intelligentias emittendo, et dum hoc modo intelligit, se ipso rem constituit, ad quam lumen sui intellectus terminatur* (das Gedachte als Object iſt alſo eine Grenze für das denkende Subject, vgl. S. 555.: *Communicabile — fluit in hoc, quod*

on Graden gibt, läßt ſich nur aus einer Abnahme und erdunkelung des Lichts erklären, was aber die Urſache dieer Verdunkelung ſelbſt iſt, läßt ſich nicht angeben, und man te vielmehr denken, das aus dem erſten Licht Emanirende üſſe ebenſo hell und rein ſeyn, wie das, woraus es emanirt [16]).

habet aliquem terminum, per terminationem enim efficitur fluxus illius receptivum: termini autem sunt diffinientia ipsum, quia infra illos terminos tota quidditas et esse suum continetur; termini enim illi colligunt fluxum usquequo redundat infra ipsum, et tunc fluit in tertium, et sic deinceps in tantum deficit, quod ultra terminos redundare non potest. Es gibt alſo gewiſſe Schranken in den Dingen, wie Thomas in Beziehung auf die Idee von einem *respectus ad rem* ſpricht). *Dum ergo primus intellectus universaliter agens hoc modo intelligit se, lumen intelligentiae, quod est ab ipso, prima forma est et prima substantia habens formam intelligentis in omnibus. Praeterea in hoc, quod ab alio est, triplicem habet comparationem, scilicet ad primum intellectum, a quo est, et ad se ipsum secundum id quod est, et ad hoc, quod in potentia est secundum hoc, quod ex nihilo est, antequam enim esset, in potentia erat, quia omne, quod ab alio est, factum est, et in potentia erat, antequam fieret. Intelligentia ergo prima non habet necesse esse, nisi secundum quod se intelligit a primo intellectu esse. Secundum autem quod intelligit se ipsam secundum id quod est, occumbit in ea lumen intellectus primi, qua intelligit se a primo intellectu esse, et sic necesse est, quod inferior constituatur sub ipsa.*

6) A. a. O. S. 556.: *Semper per aliquem occasum et obumbrationem prioris constituitur sequens differentia entis, sicut sensibile in umbra intellectualis et vegetabile in umbra sensibilis, corpus autem contrarietate determinatum in umbra coeli, quod sola corporeitate determinatum est. — Per quod patet, quod ordinem in gradibus entium non facit nisi casus et accubitus a lumine*

Albert folgt hier einer neuplatoniſchen Theorie, welche zu geringen ſpeculativen Werth hat, als daß bei ihr weiter zu verweilen wäre.

Allen Vorſtellungen dieſer Art ſtund Duns Scotus ſeinem ganzen Standpunct nach am fernſten. Die Lehre von der Schöpfung beruht bei ihm einfach darauf, daß Gott das primum efficiens iſt, und als ſolches auch unmittelbar etwas hervorbringen kann. Könnte er nichts unmittelbar hervorbringen, ſo könnte er auch nichts mittelbar hervorbringen, weil er das primum efficiens iſt, und würde ſo überhaupt nichts hervorbringen [17]). In Hinſicht des Begriffs der Schöpfung aus Nichts unterſcheidet Duns Scotus das Nichts ſchlechthin, und das Nichts, das Nichts iſt secundum esse existentiae, Etwas aber secundum esse essentiae. Dieſer Unterſcheidung zufolge behauptete Heinrich von Gent, Gott könne zwar auf die zweite Weiſe aus Nichts ſchaffen, nicht aber auf die erſte, weil er nichts hervorbringen könne, das nicht an ſich möglich ſey (ex parte sui possibile), es gebe aber nichts, das nicht an ſich möglich ſey, weil ſich kein Grund denken laſſe, warum das eine Nichts möglich, und das andere nicht möglich ſeyn ſoll. Darauf erwiedert Duns Scotus, das esse essentiae ſey nie realiter getrennt von dem esse existentiae. Gleichwohl aber könne nichts geſchaffen werden, d. h. zum Seyn ſchlechthin aus Nichts producirt werden, ſo daß es gar nichts iſt, weder ſchlechthin noch relativ. Denn nichts werde geſchaffen, das nicht zuvor ein gedachtes oder gewolltes Seyn hatte, und im ge-

---

primi entis. Sed difficile est videre, quae sit causa accubitus in eo, quod primo a primo ente procedit, illud enim ex primo ente nullam potest habere obscuritatem, propter quod videtur aeque limpidum esse et syncerum, et similiter tertium etc.

17) Libr. II. Dist. 1. qu. 2. Opp. T. VI. P. I. S. 30.

dachten Seyn war es formaliter möglich, producirt aber kann etwas werden, wenn auch nicht geschaffen werden, schlechthin aus Nichts [18]). Schaffen und Producirem verhalten sich also zu einander, wie das reale und ideale Seyn. Duns Scotus bleibt aber, um den Begriff der Schöpfung aus Nichts zu bestimmen, nur bei dem Saze stehen, daß das reale Seyn das ideale zu seiner Voraussezung habe, ohne in die Frage, wie sich die Idee sowohl zum Wesen Gottes als zur Wirklichkeit der Dinge verhält, näher einzugehen. Auch die Erörterung der Frage, ob Gott etwas schaffen könne, ohne, wenn er etwas hervorbringt, was er zuvor noch nicht hervorbrachte, selbst einer Veränderung unterworfen zu seyn [19]), bietet nichts Erhebliches dar.

---

18) A. a. O. S. 38.: *Non potest aliquid creari, id est, produci ad esse simpliciter de nihilo, id est, nullo modo ente, nec simpliciter, nec secundum quid. Nihil enim creatur, quod non prius habuit esse intellectum vel volitum, et in esse intellecto fuit possibile formaliter, et tunc fuit quasi in potentia propinqua, ut posset esse objectum omnipotentiae et poni in esse simpliciter. Potest tamen aliquid produci, licet non creari, de simpliciter nihilo, id est, non aliquo secundum esse essentiae, nec secundum esse existentiae, nec secundum aliquod esse secundum quid, quia creatura producitur in esse intelligibili non de aliquo esse, nec simpliciter, nec secundum quid, nec possibili ex parte sui in isto esse. Illud tamen produci non est creari, quia non terminatur ad esse simpliciter sed secundum quid.*

19) Die Hauptantwort ist: *quod causa potest primo et immediate aliquem effectum novum producere, absque omni novitate in ipsa.* — Ausserdem polemisirt hier Duns Scotus gegen Heinrich von Gent, welcher den Sohn und Geist, als die näheren und unmittelbaren formalen Principien der Schöpfung, von dem Vater zu sehr trennte, wogegen Duns Scotus geltend macht (a. a. O. S. 11.): *Prius naturaliter commu-*

Eine ſchlechthinige Schöpfung aus Nichts anzunehmen, geſtattete Scholaſtikern, wie Thomas von Aquino und Duns Scotus waren, ihr dialectiſch-ſpeculativer Scharfſinn nicht; auch bei der Frage über die Ewigkeit der Welt zog ſie das ſpeculative Intereſſe ſehr auf die Seite der Bejahung, die Frage war aber auch ganz geeignet, das Für und Wider mit allem Aufwand ſcholaſtiſcher Argumente hin und her zu erwägen.

Thomas führt zuerſt für die Ewigkeit der Welt eine Reihe von zehen Argumenten auf [20]), von welchen hier blos die vier lezten als die bedeutendſten erwähnt werden mögen. Die beiden erſtern beziehen ſich auf den Begriff der Zeit, die beiden leztern auf die Cauſalität Gottes. Aus dem Begriffe der Zeit argumentirt Thomas auf folgende Weiſe: 1) Die Zeit hat immer Anfang und Ende, weil ſie nichts anderes iſt, als das Jezt, das das Ende des Vergangenen und der Anfang des Künftigen iſt. Da nun die Zeit weder anfangen noch aufhören kann, ſo gilt daſſelbe auch von der Bewegung, die nach der Zeit gemeſſen wird. 2) Gott iſt entweder nur ſeiner Natur nach, oder der Dauer nach vor der Welt. Wenn der Natur nach, ſo iſt, da Gott ewig iſt, auch die Welt ewig. Iſt er aber der Dauer nach vor der Welt, ſo war, da das Vor und Nach der Dauer die Zeit beſtimmt, vor der Welt eine Zeit, was nicht möglich iſt. Daſſelbe folgt auf doppelte Weiſe aus der Cauſalität Gottes. 1) Mit der zureichenden Urſache iſt auch die Wirkung geſezt. Gott iſt die zureichende Urſache der Welt, alſo muß, wie er

---

nicatur natura divina tribus suppositis divinis, quam creatura possit immediate produci, et ideo in illo primo instanti, in quo creatura est immediate producibilis, causalitas illa una est in tribus personis respectu creaturarum producendarum.

20) Qu. 46.

ewig iſt, auch die Welt ewig ſeyn. 2) Was ewig wirkt, hat auch eine ewige Wirkung. Das Wirken Gottes iſt ſeine Subſtanz, wie dieſe ewig iſt, muß alſo auch die Welt ewig ſeyn. Dem bejahenden Argumente wird jedoch die verneinende Behauptung entgegengeſtellt, daß auſſer Gott nichts ewig ſeyn kann. Die Urſache der Dinge iſt der Wille Gottes. Nothwendig iſt alſo, was Gott mit Nothwendigkeit will, da die Nothwendigkeit der Wirkung von der Nothwendigkeit der Urſache abhängt. Da nun aber Gott mit Nothwendigkeit nur ſich ſelbſt wollen kann, ſo iſt die Welt, nur ſofern Gott will, daß ſie iſt, und es iſt nicht nothwendig, daß die Welt immer iſt. Hiemit ſcheint die Frage entſchieden zu ſeyn, allein Thomas ſtellt ſich nun auch wieder auf die entgegengeſezte Seite, indem er zur Unterſuchung der weitern Frage fortgeht, ob der Anfang der Welt ein Glaubensartikel ſey. Da nun dieß nicht geläugnet werden kann, Glaubensartikel aber als ſolche nicht demonſtrirt werden können, ſo wird das Unzureichende der Gründe für die Nicht-Ewigkeit der Welt, als Grund dafür geltend gemacht, daß der Anfang der Welt als ein bloßer Glaubensſaz anzuſehen ſey. Der Urſprung der Welt kann nicht aus dem Begriffe der Welt bewieſen werden. Das Princip der Demonſtration kann nur das ſeyn, was etwas iſt. Bei allem aber kann man nach dem Begriffe ſeines Weſens von dem Hier und Jezt abſtrahiren, weswegen von den Univerſalien geſagt wird, daß ſie überall und immer ſind. Es kann daher nicht bewieſen werden, daß der Menſch, der Himmel, der Stein nicht immer war. Ebenſowenig kann es aus dem Begriffe der wirkenden Willens-Urſache bewieſen werden. Der Wille Gottes kann nur in Beziehung auf das, was Gott mit abſoluter Nothwendigkeit will, erforſcht werden. Solcher Art iſt aber nicht, was Gott in Anſehung der Creatur will. Dagegen kann der Wille Gottes den Menſchen durch eine Offenbarung, welche Gegenſtand des Glaubens iſt,

mitgetheilt werden. Der Anfang der Welt iſt daher ein Glaubensſaz, wie das Myſterium der Trinität, und es iſt gut, dieß zu bedenken, um nicht Ungläubigen Anlaß zum Spott zu geben, durch die Vorausſezung, man glaube aus nichts beweiſenden Gründen, was nur Sache des Glaubens ſey. Damit verbindet Thomas die Kritik von acht Argumenten, welche die Vertheidiger des Anfangs der Welt vorbrachten. Das Wichtigſte, woran Thomas dabei erinnert, iſt, daß durch die Behauptung der Ewigkeit der Welt ihr Unterſchied von Gott nicht aufgehoben werde, denn die Welt ſey das ſucceſſive Seyn, das Seyn Gottes aber das ganze Seyn mit Einem Male und ohne Succeſſion.

Die ſchon von Thomas für die Ewigkeit der Welt angeführten Gründe hat Duns Scotus weiter entwikelt und ſchärfer beſtimmt [31]). Unter den acht Argumenten, welche er aufführt, ſind die bedeutendſten folgende zwei: 1) Wie man in Hinſicht des Verhältniſſes des Sohns zum Vater aus der Vollkommenheit der auf natürliche Weiſe wirkenden Urſache auf die Nothwendigkeit der Coäternität ſchließt, ſo kann man auch aus der Vollkommenheit der vermittelſt des Willens wirkenden Urſache auf die mögliche Coävität der endlichen Wirkung mit der unendlichen Urſache ſchließen. Der Unterſchied iſt nur, daß das Eine natürlich, das Andere frei oder zufällig wirkt, in Anſehung der Möglichkeit und Nichtmöglichkeit des Willens aber iſt kein Unterſchied. 2) Was der Endlichkeit nicht widerſtreitet, widerſtreitet auch der Creatur nicht; eine noch ſo lange Dauer widerſtreitet aber der Endlichkeit nicht, weil, was zehen Jahre dauert, an ſich nicht vollkommener iſt, als was nur Einen Tag dauert; eine unendliche Dauer ſezt daher in der Creatur keine größere Vollkommenheit voraus, als eine kürzere, und es iſt kein Widerſpruch, anzunehmen, daß ſie immer und ohne Anfang war. Dieſen

31) A. a. O. Dist. 1. qu. 3.

und den übrigen Argumenten werden ſodann die Gründe gegenübergeſtellt, welchen zufolge die Anfangsloſigkeit der Welt nicht ohne Widerſpruch gedacht werden kann, allein auch daran iſt es noch nicht genug, ſondern wie wenn hiemit nur Theſe und Antitheſe einander gegenübergeſtellt wären, geht Duns Scotus nun erſt noch in eine weitere ſcholaſtiſch ſubtile Erörterung der beiden einander gegenüberſtehenden Behauptungen ein, ohne die Sache zu einem feſten entſchiedenen Reſultat zu führen, doch ſcheint er ſich mehr auf die Seite der bejahenden Theſe, daß die Welt ohne Anfang iſt, hinzuneigen, da er auf die für ſie ſprechenden Gründe als die überwiegenden, immer wieder zurückkommt; wo ſich aber die ganze Argumentation ſoſehr, wie hier, nur um den Gedanken der abſtracten Möglichkeit bewegt, kann weder die Bejahung noch die Verneinung ein reelleres Intereſſe haben.

Die Vollkommenheit der Welt mit allen damit zuſammenhängenden Fragen mußte für Thomas, wie ſich nach der Verwandtſchaft ſeines Syſtems mit dem Platonismus des Areopagiten und des Scotus Erigena von ſelbſt erwarten läßt, ein beſonders wichtiger Gegenſtand der Unterſuchung ſeyn, während dagegen für Duns Scotus, gemäß der Verſchiedenheit ſeines Standpuncts, dieſe Frage nicht daſſelbe Intereſſe haben konnte. Thomas verdient daher hier vorzugsweiſe berückſichtigt zu werden.

Die Vollkommenheit der Welt iſt bedingt durch den göttlichen Endzweck der Weltſchöpfung. Geſchaffen hat Gott die Welt, wie Thomas mit ſeinen Vorgängern annahm, um ſeine Güte oder Vollkommenheit mitzutheilen und in den Geſchöpfen darzuſtellen [22]). Weil aber die Vollkommenheit,

22) Qu. 47. art. 1. vgl. Qu. 45. art. 4.: *Intendit solum communicare suam perfectionem, quae est ejus bonitas. Et unaquaeque creatura intendit consequi suam perfec-*

die in Gott abſolute Einheit iſt, nicht in Einer Creatur dargeſtellt werden kann, ſondern in der Creatur zur Vielheit und Getheiltheit werden muß, hat Gott nicht blos Eine Creatur geſchaffen, ſondern viele und verſchiedene Creaturen, damit, was der einen zur Darſtellung der göttlichen Vollkommenheit fehlt, von der andern ergänzt würde. Indem ſich nun hieraus die Nothwendigkeit ergibt, alles Einzelne in ſeinem Verhältniß zur Einheit des Univerſums, deſſen Theil es iſt, aufzufaſſen, liegt hierin die Antwort auf alle Fragen, welche hier in Betracht kommen. Es erklärt ſich hieraus nicht nur die in der Welt ſtattfindende Ungleichheit, die nun ebendeswegen nicht mit Origenes aus einer von Gott verſchiedenen Urſache ableiten darf, ſondern auch das Daſeyn des Böſen [23]). In der Beſtimmung des Begriffs des Böſen folgt Thomas ganz dem Areopagiten. Was das Böſe iſt, kann nur aus ſeinem Gegentheil, dem Guten, erkannt werden. Gut iſt alles, was Gegenſtand eines Strebens ſeyn kann; da nun jede Natur nach ihrem Seyn und ihrer Vollkommenheit ſtrebt, ſo kann nur das, was das Seyn und die Vollkommenheit jeder Natur ausmacht, als das Gute betrachtet werden, und das Böſe iſt daher nichts wirklich Exiſtirendes, ſondern nur der Mangel des Guten, die Negation deſſelben, und dieſes Negative, das zum Begriff des Böſen gehört, iſt nichts anderes, als das Princip der Ungleichheit, welche die Vollkommenheit des Univerſums erfordert, wenn es alle möglichen Grade des Guten in ſich vereinigen ſoll. Es gibt einen Grad des Guten, welcher ſoſehr das abſolute Gute iſt,

---

tionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium. — Et ideo ipse solus est maxime liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

23) Qu. 48.

daß das Gute keine Verminderung erleiden kann, und einen andern, welcher die Möglichkeit einer Verminderung in sich schließt. Solche Grade sind auch wirklich vorhanden. Es gibt Unkörperliches, das sein Seyn nicht verlieren, und Körperliches, das es verlieren kann. Wie nun die Vollkommenheit des Universum sowohl das Eine als das Andere erfordert, so gehört zu ihr auch, daß es etwas gibt, was einen Mangel des Guten erleiden kann, und somit einen solchen auch wirklich hat. Aus der Negativität des Bösen folgt von selbst, daß es nur am Guten ist, das Subject des Bösen nur das Gute ist, aber nicht jeder Mangel des Guten überhaupt ist das Böse, und böse ist nicht jeder, der das Gute eines Andern nicht hat, sondern das Böse kann immer nur in dem Mangel der zum Begriff eines bestimmten Wesens gehörenden Vollkommenheit bestehen, oder, wie Thomas sich ausdrückt, die Abwesenheit des Guten, die das Böse ausmacht, darf nicht negativ, sondern nur privativ gedacht werden [24]). Als Privation in diesem Sinne kann das Böse ins Unendliche zunehmen, aber das Gute, an welchem es ist, als seine Voraussezung nie aufheben. Da das Gute, dessen Privation das Böse ist, eine actuelle Vollkommenheit ist, welche entweder in der Form und Integrität einer Sache besteht, oder einer Thätigkeit, so ist auch das Böse doppelter Art, als Subtraction entweder des Einen oder des Andern, und da das Gute an sich Object des Willens ist, so kann auch

24) A. a. O. art. 3. vgl. art. 5.: *Dicendum, quod quia malum privatio est boni, et non negatio pura, non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni, quod natum est et debet haberi. Defectum enim visionis non est malum in lapide, sed in animali, quia contra rationem lapidis est, quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturae est, quod in esse conservetur a se ipsa, quia idem dat esse et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturae.*

die Privation des Guten in dieſem ſpecifiken Sinn nur bei vernünftigen Weſen ſtattfinden, welche Freiheit des Willens haben. Das Böſe als Subtraction der Integrität einer Sache iſt Strafe (es gehört zum Begriff der Strafe, daß ſie dem Willen zuwider iſt), das Böſe als Subtraction der adäquaten Thätigkeit iſt Schuld, weil Einem als Schuld angerechnet wird, wenn er es an einer Handlung fehlen läßt, die in ſeinem freien Willen ſteht. Warum dieſen Beſtimmungen zufolge die Schuld ein höherer Grad des Böſen ſeyn ſoll, als die Strafe, iſt nicht klar [25]), wie auch ſchon dieß willkürlich iſt, das Böſe nur auf die Sphäre des Willens zu beziehen, wenn doch das Gute, deſſen Privation das Böſe iſt, mit dem Seyn identiſch iſt [26]). Was nun die Rechtfertigung Gottes in Anſehung des Böſen betrifft, ſo wird von Thomas theils geläugnet, theils zugegeben, daß die Urſache des Böſen auf Gott zurückzuführen ſey. Inſofern das Böſe in dem Defect einer Handlung beſteht, oder durch den Defect des Handelnden bewirkt wird, kann die Urſache

25) Thomas ſagt: *Malum quod est per subtractionem formae et integritatis rei habet rationem poenae.* Was iſt aber unter der *forma et integritas rei* zu verſtehen? Man ſollte denken, im Unterſchied von der *debita operatio* des Willens, der Wille ſelbſt ſeiner Subſtanz nach, wie es auch nachher heißt, *de ratione poenae est, quod sit contraria voluntati.* Nachher aber ſagt Thomas: *Culpa consistit in deordinato actu voluntatis, poena vero in privatione alicujus eorum, quibus utitur voluntas.*

26) Auf die Inſtanz: *In rebus irrationalibus non invenitur culpa nec poena, invenitur tamen in eis corruptio et defectus* (ſofern ſie ſich *in esse conservare non possunt*), *quae ad rationem mali pertinent*, weswegen *non sufficienter malum dividitur per poenam et culpam*, erwiedert Thomas blos: *poena et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis* (a. a. O. art. 5.).

nicht in Gott liegen, da in Gott kein Defect, ſondern die höchſte Vollkommenheit iſt [27]). Sofern aber das Böſe in der Corruption gewiſſer Dinge beſteht, iſt Gott die Urſache, da Gott die Ordnung des Univerſums bezweckt, dieſe aber nicht ſeyn kann, ohne daß auch ein Defect in den Dingen ſtattfindet. Das Eine kann jedoch ſo wenig als das Andere genügen. Werden auch die Willens-Urſachen, wie Thomas ſonſt behauptet, von Gott bewegt, ſo iſt der Defect des Handelnden zwar die nächſte, aber nicht die eigentliche Urſache des Böſen, und wenn die Corruption der Dinge zur Vollkommenheit des Univerſums gehört, ſo ſieht man nicht, warum ſie nicht unmittelbar Gott zugeſchrieben werden ſoll, ſondern, wie Thomas ausdrücklich ſagt, nur ex consequenti und quasi per accidens. Es bleibt ſomit auch hier unerklärt, wie das Böſe, wenn es nun doch einmal an ſich nur ein Defect iſt, auf die defectloſe Vollkommenheit Gottes zurückgeführt werden kann. Sezt man aber einmal voraus, daß die Ordnung und Vollkommenheit des Univerſums ebendadurch bedingt iſt, daß es auch einen Defect in demſelben gibt, ſo muß alles, was als ein Defect zu betrachten iſt, alſo auch die Sünde mit allem, was als nothwendige Folge mit ihr verbunden iſt, mit der Verwerfung und Verdammung des Gottloſen unter denſelben Geſichtspunct geſtellt werden

27) Qu. 49. art. 2.: *Quidquid est entitatis et actionis in actione mala reducitur in Deum sicut in causam, sed quod est ibi defectus, non causatur a Deo, sed ex causa secunda deficiente.* In demſelben Sinne hatte auch ſchon Anſelm De concord. praesc. et praedest. nec non grat. Dei cum lib. arb. Q. 1. c. 7. geſagt: *In bonis (operibus) quidem facit (Deus), quod sunt, et quod bona sunt, in malis quidem quod sunt (essentialiter*, Q. 2. c. 2.), *sed non quod mala sunt.* Iſt das *esse* in dem Böſen nicht böſe, ſo kann das Böſe ſelbſt nur der Mangel des *esse*, das *deficere* ſeyn.

können. Es iſt daher nur die weitere Ausführung derſelben Theorie, was Thomas über den Unterſchied der Verwerfung und Prädeſtination lehrt. Er rechnet beide zur göttlichen Vorſehung, mit deren Begriff ſogleich auch jener Defect geſezt iſt, ohne welchen das Univerſum nicht gedacht werden kann. Es gehört an ſich zum Begriff der göttlichen Vorſehung, daß ſie in den Dingen, die ihr Object ſind, auch einen gewiſſen Defect zuläßt [28]). Da die göttliche Vorſehung es iſt, durch welche die Menſchen zum ewigen Leben geordnet werden, ſo kommt es der göttlichen Vorſehung auch zu, einige ſo fallen zu laſſen, daß ſie dieſes Ziel nicht erreichen. Dieß iſt der göttliche Act der Verwerfung. Wie nun die Prädeſtination, als Theil der Vorſehung, ſich auf diejenigen bezieht, welche von Gott zum ewigen Heil beſtimmt ſind, ſo die Verwerfung als Theil derſelben Vorſehung auf die, welche dieſes Ziels nicht theilhaftig werden, und wie die Prädeſtination den Willen, Gnade und Seligkeit zu ertheilen, in ſich

28) Qu. 22. art. 2.: *Provisor particularis excludit defectum ab eo, quod ejus curae subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem, sed tamen sunt de intentione naturae universalis, in quantum defectus unius cadit in bonum alterius, vel etiam totius universi. Nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet, ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo. Non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium, nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum.*

hließt, ſo iſt die Verwerfung der zulaſſende Wille, daß Einer
i die Schuld fällt, und für die Schuld die Strafe der Ver-
ammung ſich zuzieht. Die Einwendung, daß Gott keinen
enſchen verwerfen könne, weil er alle liebe, beſeitigt Tho-
as durch die Bemerkung, daß Gott allen Creaturen etwas
utes ertheile, nur nicht allen daſſelbe. Auch die Verwer-
ng iſt daher nur relativ zu nehmen, ſofern ſie blos darin
ſteht, daß Gott den Verworfenen nicht das ewige Leben
theilt. Warum aber Gott einen Theil der Menſchen vom
vigen Leben ausſchließt, hat ſeinen Grund wieder in der
bſoluten Güte Gottes, welche, wie ſie überhaupt in der ge-
haffenen Welt nur in einer Vielheit und Mannigfaltigkeit
n Formen ſich darſtellen kann, ſo in Beziehung auf die
enſchen in den Gegenſaz der Barmherzigkeit und Gerech-
gkeit ſich theilen mußte [29]). Soſehr es nun aber dem Be-

9) Qu. 23. art. 5.: *Ex ipsa bonitate divina ratio sumi potest praedestinationis aliquorum et reprobationis aliorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repraesentetur. Necesse est autem, quod divina bonitas, quae in se est una et simplex, multiformiter repraesentetur in rebus propter hoc, quod res creatae ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est, quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quaedam altum et quaedam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur. Sic igitur consideremus totum genus humanum, sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos praedestinat, suam repraesentare bonitatem per modum misericordiae parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiae puniendo. Et haec est ratio, quare Deus quosdam eligit, quosdam reprobat. — Quare haec pars materiae est sub ista forma, et illa sub alia,*

griff der göttlichen Gerechtigkeit gemäß iſt, ihn unter den höheren Begriff der göttlichen Güte zu ſubſumiren, ſofern ſtreitet es dagegen mit dem Begriffe der ſubjectiven Freiheit, den Defect, welchen die göttliche Gerechtigkeit zu ihrer Verausſezung hat, die Sünde mit der Schuld und Strafe, blos deswegen erfolgen zu laſſen, damit die göttliche Güte in der Form der Gerechtigkeit ſich offenbaren kann, und wenn auch das Harte einer abſoluten Verwerfung dadurch ſich mildert, daß ſie zu einer blos relativen wird, und der Gegenſaz der Erwählung und Verwerfung, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in den fließenden Unterſchied einer bloßen Abſtufung ſich verwandelt, ſo iſt doch klar, daß, ſolange der Menſch nur der paſſive Träger der an ihm ſich manifeſtirenden göttlichen Strafgerechtigkeit iſt, die ſubjective Freiheit auf keine Weiſe zu ihrem Recht kommen kann. Es iſt nur die abſolute Macht Gottes, die den Einen dahin, den Andern dorthin ſtellt, nicht damit es freie Subjecte gibt, ſondern nur damit in der Verſchiedenheit der Formen und Stufen die Abſolutheit des göttlichen Weſens zu ihrer Erſcheinung komme. Die Vollkommenheit der Welt beſteht daher nicht in der durch die ſubjective Freiheit ſich mit ſich ſelbſt vermittelnden, ſondern vielmehr in der die ſubjective Freiheit ſchlechthin von ſich ausſchließenden Abſolutheit Gottes. Es iſt nur um den Unterſchied ſchlechthin zu thun, nicht aber um einen ſolchen, in welchem die Freiheit des Subjects ihre Stelle finden kann. Es erhellt daher von ſelbſt, wie weſentlich der ganze Standpunct ſich ändern muß, ſobald Gott nicht als die abſolute Subſtanz, ſondern als das abſolute Subject betrachtet und die Freiheit des Subjects zum höchſten Princip des

---

dependet ex simplici divina voluntate, sicut ex simplici voluntate artificis dependet, quod ille lapis est in ista parte parietis et ille in alia, quamvis ratio artis habeat, quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illa.

yſtems erhoben wird. Von einer durch den Unterſchied in r Einheit bedingten Weltanſchauung weiß das Syſtem des uns Scotus nichts, ſondern Gott, als dem abſolut freien ubject, ſteht die Freiheit der endlichen Subjecte in reiner, den Unterſchied ausſchließender, Gleichheit gegenüber, und wenig iſt hier von einem nothwendigen Defect die Rede, ſſen Urſache zulezt nur in dem abſoluten Weſen Gottes lie- n kann, daß das einzige Hinderniß, warum das Verhält- ß der Gleichheit, in welchem urſprünglich alle endlichen ubjecte zu Gott ſtehen, nicht auch für die Folge daſſelbe eibt, nur der freie Wille jedes einzelnen Subjects iſt [39]).

39) Am beſtimmteſten iſt der Gegenſaz gegen Thomas in der obigen Beziehung von Duns Scotus ausgeſprochen Lib. II. Dist. 37. qu. 2. Opp. T. VI. P. II. S. 997.: *Si ad velle voluntatis creatae concurrunt duae voluntates, scilicet voluntas creata et divina, potest esse defectus in ipso velle ex defectu alterius causae, et hoc, quia ista causa posset rectitudinem dare actui, quam tenetur dare et tamen non dat, alia autem, licet non teneatur eam dare, tamen quantum est ex se, daret, si voluntas creata cooperaretur. Universaliter enim, quidquid Deus dat antecedenter, daret illud consequenter, quantum est ex se, nisi esset impedimentum: dando autem voluntatem liberam, dedit antecedenter opera recta, quae sunt in potestate voluntatis, et ideo quantum est ex parte sui, dedit rectitudinem omni actui voluntatis, et voluntati ex consequenti daret, si ipsa voluntas quemcunque actum elicitum recte ageret ex parte sui. Est igitur defectus in effectu duarum causarum non propter defectum causae superioris, sed inferioris, non quia causa superior causet rectitudinem in effectu et inferior obliquitatem, sed quia causa superior, quantum est de se, causaret, si causa inferior secundum suam causalitatem causaret, et ideo rectitudinem non causari, est propter hoc, quia causa secunda, quantum ad se pertinet, non causat.*

Wie daher im Syſteme des Thomas das differenzirende Princip nur Gott ſelbſt iſt, ſofern ohne die zu dem Organismus des Univerſums gehörende Mannigfaltigkeit und Verſchiedenheit Gott in der Abſolutheit ſeines Weſens nicht erſcheinen könnte, ſo iſt es auf der Seite des Duns Scotus der freie Wille, und in der urſprünglichen Freiheit und Gleichheit der endlichen Subjecte beſteht die Vollkommenheit der Welt.

Die theologiſche Summe des Thomas von Aquino hat den eigenthümlichen Vorzug, daß ſie zuerſt die Lehre von der Weltregierung in einem eigenen Abſchnitt genauer und ausführlicher behandelte [31]). Thomas rechtfertigt den Begriff der Weltregierung gegen die Gründe, durch welche man ihn beſtreiten wollte. Daraus, daß ſo viele Dinge in der Welt nicht ſelbſt auf einen beſtimmten Zweck hinwirken, weil ſie kein Bewußtſeyn eines Zwecks haben, folge nicht, daß nicht auch ſie auf einen beſtimmten Zweck zu beziehen ſind. Der beſtimmte Lauf, welchen die bewußtloſen natürlichen Dinge haben, beweiſe, daß die Welt durch Vernunft regiert werde. Ebenſowenig kann man ſagen, daß die Welt den Grund des Beſtehens in ſich ſelbſt habe, ſie würde vielmehr, wenn ſie

31) Es war bei den Scholaſtikern gewöhnlich, die Lehre von der Vorſehung, ſofern die Providenz zur Präſcienz gehört, mit der Lehre von Gott zu verbinden (wie namentlich Petrus Lomb. Sent. I. dist. 35. *de scientia, praescientia, providentia, dispositione et praedestinatione Dei* handelt, ebenſo Alexander von Hales, vgl. Cramer a. a. O. S. 251.). Auch Thomas folgt dieſem Vorgang, nur daß er die Lehre von der Vorſehung nicht unter die *scientia Dei*, ſondern die *voluntas Dei* ſtellt, qu. 22., zwiſchen qu. 21. *de justitia et misericordia Dei* und qu. 23. *de praedestinatione Dei*. Eigenthümlich aber iſt ihm, daß er nach der Lehre von der Schöpfung noch beſonders *de gubernatione rerum in communi* und *in speciali*, und *de mutatione creaturarum a Deo* qu. 103—105. handelt.

ht von ihrem Schöpfer erhalten würde, in ihr Nichts zu-
ckſinken. Der Zweck der Welt iſt, wie ihr Princip, auſſer-
lb des Univerſums. Das Gute hat auch den Zweckbegriff
ſich. Der particuläre Zweck einer Sache iſt ein particulä-
Gut, der univerſelle Zweck von allem ein univerſelles
t. Das univerſelle Gute iſt das an ſich Gute, in der
ſammtheit der Creaturen aber iſt alles nur participativ
, woraus folgt, daß das Gute als Endzweck des Uni-
ſums nicht im Univerſum ſelbſt ſeyn kann. Die beiden
uptwirkungen der Weltregierung ſind die Erhaltung der
atur und ihre Veränderung. Die Erhaltung geſchieht
weder mittelbar und per accidens, oder unmittelbar. Im
tern Fall hängt das, was erhalten wird, von dem Erhal-
den ſo ab, daß es ohne ihn nicht ſeyn kann. Dieß iſt
Verhältniß der Creaturen zu Gott. Jede Creatur hängt
Gott ſo ab, daß ſie in keinem Moment ohne die göttli-
Thätigkeit ſubſiſtiren kann, weil nur Gott ſeinem Weſen
h das Seyn iſt, die Creatur aber am Seyn nur Theil
. Man kann nicht ſagen, daß Gott der Creatur das
rmögen, ſich ohne eine Thätigkeit Gottes in ihrem Seyn
erhalten, mittheilen könne. In demſelben Verhältniß, in
chem die Wirkung von ihrer Urſache abhängt, muß die
atur von Gott erhalten werden. In Anſehung des Ver-
tniſſes der Erhaltung und Schöpfung behauptet zwar
omas, daß die Erhaltung keine neue Thätigkeit Gottes iſt,
dern nur die Fortſezung ſeiner Schöpfungsthätigkeit [32]),
immt aber den Unterſchied beider näher dahin, daß Gott
der Erhaltung nicht ebenſo unmittelbar wirkt, wie bei der
höpfung, da bei der Erhaltung auch die ſecundären Ur-

) Qu. 104. art. 2.: *Eadem actione Deus est conservator rerum, qua et creator.* Vgl. art. 1.: *Conservatio rerum a Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis, qua dat esse.*

ſachen in Betracht kommen; die Wirkung hängt zwar zunächſt und dem Princip nach von der erſten Urſache ab, auf ſeine dare Weiſe aber von allen Mittelurſachen. Da Thomas die Mittheilung des Seyns an die Creatur von dem freien Willen Gottes ableitet, ſo nimmt er auch die Möglichkeit einer Vernichtung der Dinge an: die Creaturen hören dadurch auf zu ſeyn, daß Gott ſeine Thätigkeit von ihnen zurückzieht. Es ſcheint dieß mit dem immanenten Verhältniß, in welches Thomas Gott und Welt zu einander ſezt, nicht zuſammenzuſtimmen, es iſt aber klar, daß er nur aus Rückſicht auf die kirchliche Lehre von der Weltſchöpfung die Möglichkeit einer Vernichtung der Welt annimmt, da er unmittelbar damit die Behauptung verbindet, daß in der Wirklichkeit nichts vernichtet werde. Gott wirkt nämlich entweder auf natürliche oder übernatürliche Weiſe. Wirkt er auf natürliche Weiſe, ſo gibt die Natur der Creaturen den Beweis, daß nichts vernichtet wird: ſind ſie immateriell, ſo iſt in ihnen gar nicht die Möglichkeit des Nichtſeyns, ſind ſie aber materiell, ſo bleibt doch wenigſtens immer die Materie zurück, die als Subſtrat der Erzeugung und Zerſtörung unzerſtörbar iſt. Was aber die übernatürliche oder wundervolle Wirkſamkeit Gottes betrifft, ſo iſt dieſe auf den Begriff der göttlichen Gnade zu beziehen, die als Aeuſſerung der göttlichen Macht und Güte nur erhalten nicht zerſtören kann. Thomas will zwar dabei die Vorſtellung eines Anfangs der Welt feſthalten, je weniger aber überhaupt Gott und Welt von einander getrennt werden können, deſto mehr verſchwindet die Schöpfung als beſonderes Moment in dem immanenten Verhältniß Gottes und der Welt.

In der Lehre von der Veränderung der Creatur entwickelt Thomas die Art und Weiſe, wie Gott auf die Welt wirkt, näher. Gott kann unmittelbar die Materie zur Form bewegen, denn die Form iſt nichts anderes als die Wirklichkeit der Materie, durch die Form wird daher die Materie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit erhoben. Darin iſt ſchon

enthalten, daß Gott auch jeden Körper unmittelbar bewegen kann, da die Bewegung eines Körpers nur die Bestimmung seiner Form ist [33]). Ebenso bewegt Gott den Geist unmittelbar, als die Ursache der Form, welche das Princip der geistigen Thätigkeit ist. Das Princip der geistigen Thätigkeit ist ein doppeltes, das intellectuelle Vermögen an sich, als Potenz, und das Princip des wirklichen Erkennens, die Aehnlichkeit der erkannten Sache. Auf beiderlei Weise bewegt Gott den geschaffenen Verstand. Da die Immaterialität auch die Intellectualität in sich schließt, so ist Gott, als das erste immaterielle Wesen, auch das erste intelligente, und da das Erste in jeder Reihe die Ursache des Folgenden ist, so kommt alle Intelligenz von Gott. Ebenso muß, da Gott das erste Seyende ist, und alles Seyende in ihm, als seiner ersten Ursache, präexistirt, alles in ihm als Gedachtes seyn. Alle intelligibeln Gründe der Dinge existiren zuerst in Gott, und gehen von ihm in andere intellectus zum actuellen Erkennen über, wie sie auch in die Creaturen zum Subsistiren übergehen. Gott bewegt also den Verstand, sofern er ihm die Kraft des Erkennens gibt, und sofern er die Gegenstände des Erkennens (die species intelligibiles) ihm eindrückt, d. h. sofern in allen denkenden Geistern Gott der allein Denkende ist. Wie sich schon dieß mit der Selbstständigkeit der geistigen Individualität nicht vereinigen läßt, so ist dieselbe Abhängigkeit noch auffallender in Ansehung des Willens, welcher gleichfalls auf doppelte Weise von Gott bestimmt wird, sowohl objectiv, sofern Gott allein das universelle Gute ist, das ebenso das Object des Willens ist, wie das universelle Seyn

33) Qu. 105. art. 1.: *Omnis motus corporis cujuscunque vel consequitur formam, vel est via ad formam aliquam. — Cum igitur Deus possit immediate formam materiae imprimere, consequens est, ut possit secundum quemcunque motum corpus quodcunque movere.*

das Object des Verſtandes iſt, als auch ſubjectiv, ſofern auch die Richtung des Willens auf ſein Object von Gott iſt, als der erſten bewegenden Urſache, welcher der lezte Endzweck entſprechen muß [34]). Ueberhaupt wirkt Gott in allem, was

---

34) Welchen Begriff der Willensfreiheit Thomas hat, wird hier vollkommen klar, wenn er ſagt (Qu. 105. art. 4.): *Illud, quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam, sed si moveatur ab alio, quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi, sicut grave cum movetur deorsum a generante (!), non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem. — Moveri voluntarie est moveri ex se, id est, a principio intrinseco, sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, et sic movere ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio.* Freiheit iſt daher nur Freiheit von äuſſerem Zwang, oder naturgemäße Bewegung, wenn auch der Impuls dazu ein äuſſerer iſt. Soll nun aber das Vermögen der Beſtimmung des Willens nicht geradezu der Schwerkraft des Steins gleichgeſtellt werden, ſo gehört zum Begriff der Freiheit auch nach Thomas noch das Doppelte: 1. daß das wollende Subject ſich wenigſtens als das Subject der durch ſeinen Willen hindurchgehenden Bewegung weiß, was darin liegt, daß der Wille das Gute zu ſeinem Object hat, ſomit nicht ohne einen Zweck, auf welchen er gerichtet iſt, gedacht werden kann, und 2. daß ſeine Bewegung eine zufällige iſt, d. h. von zwei entgegengeſezten Richtungen ebenſo gut die eine als die andere nehmen kann. Das Leztere ſchreibt Thomas dem Willen zu, wenn er II, 1. qu. 11. art. 4. zur Beantwortung der Frage: *utrum voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus?* ſagt: *Dicendum, quod sicut Dionysius dicit* (de div. nom. c. 4.), *ad providentiam divinam non pertinet, naturam rerum corrumpere sed servare; unde omnia moventur secundum eorum conditionem, ita quod ex causis necessariis per motionem divinam consequuntur effectus ex necessitate.*

wirkt, jedoch nicht ſo, daß die Wirkſamkeit der Creatur dadurch aufgehoben wird, weil ſonſt das rechte Verhältniß zwiſchen der Urſache und dem durch die Urſache Bewirkten nicht ſtattfinden würde, und das Daſeyn der geſchaffenen Dinge, wenn ſie keine eigene Wirkſamkeit hätten, völlig zwecklos wäre. Gott wirkt in allem, was wirkt, 1) ſofern er als abſoluter Endzweck, d. h. als das abſolut Gute, die beſtimmende Urſache der Wirkſamkeit der Creatur iſt; 2) ſofern in einer Reihe wirkender Urſachen die zweite immer durch die erſte bedingt, Gott alſo die Urſache aller wirkenden Urſachen iſt; 3) ſofern Gott den wirkenden Creaturen ihre Form nicht nur gibt, ſondern auch erhält. Und da die Form einer Sache innerhalb der Sache iſt, und zwar um ſo mehr, je urſprünglicher und allgemeiner ſie iſt, Gott aber in allen Dingen die eigentliche Urſache des allgemeinen Seyns iſt, das das Innerſte von allem iſt, ſo iſt Gott die innerſte wirkende Urſache von allem [35]).

Das Wichtigſte, was noch zur weitern Entwicklung

---

ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes. Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet, quod non ex necessitate ad unum, determinat, sed remanet motus ejus contingens et non necessarius, nisi in his, ad quae naturaliter movetur.

35) Qu. 105. art. 5. ſagt Thomas, daß Gott in allem Wirkenden wirke, haben Einige ſo verſtanden, als ob keine geſchaffene Kraft etwas in den Dingen wirke, ſondern allein Gott unmittelbar alles wirke, wie z. B. das Feuer nicht warm mache, ſondern Gott im Feuer. Dieß ſey unmöglich aus den obigen Gründen. Denn immer ſey das Unvollkommene wegen des Vollkommeneren, wie alſo die Materie wegen der Form, *tia forma, quae est actus primus, est propter suam operationem, quae est actus secundus, et sic operatio est finis rei creatae. Sic igitur intelligendum est, Deum*

wicklung dieſer Lehre gehört, iſt die Frage nach der Möglichkeit des Wunders, deſſen Begriff hier Thomas zuerſt ſeine beſtimmte Stelle im dogmatiſchen Syſtem angewieſen hat[36]). Es ſchließt ſich hier von ſelbſt die Frage an, ob Gott etwas gegen die natürliche Ordnung der Dinge thun könne? Thomas beantwortet die Frage durch die Unterſcheidung der ſecundären Urſachen von der erſten Urſache. Betrachtet man die natürliche Ordnung der Dinge nach ihrer Abhängigkeit von der erſten Urſache, ſo kann Gott nichts gegen die Ordnung der Dinge thun, weil er ſeiner Präſcienz nicht entgegenhandeln kann;

---

operari in rebus, quod tamen ipsae res propriam habent operationem. Um dieß noch deutlicher zu machen, unterſcheidet Thomas auſſer der Materie, welche kein Princip der Thätigkeit iſt, dreierlei Urſachen: den *finis*, das *agens*, und die Form. *Secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis. Cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens, nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus, sequitur, quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa, ut finis. Similiter considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei, et ita ipse est causa omnium actionum agentium. Tertio — non solum est causa actionum, in quantum dat formam, quae est principium actionis — sed et sicut conservans formas et virtutes rerum. — Et quia forma rei est intra rem, et tanto magis quanto consideratur ut prior, et universalior, et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia et magis intimum rebus, sequitur, quod Deus in omnibus intime operetur.*

36) Qu. 105. art. 6.

achtet man aber die Ordnung der Dinge nach ihrer Ab-
gigkeit von den secundären Ursachen, so kann Gott von
Ordnung der Dinge abweichen, weil er der Ordnung der
ndären Ursachen nicht unterworfen ist, sie geht von ihm
nicht in Folge der Natur-Nothwendigkeit, sondern in Folge
Freiheit des Willens, sofern er auch eine andere Ordnung
Dinge hätte festsezen können. Er kann daher von dieser be-
mten Ordnung, wenn er will, abweichen, indem er Wir-
gen der secundären Ursachen ohne sie hervorbringt, oder
he Wirkungen, auf die sich die secundären Ursachen nicht
recken. Hiedurch sind die Einwendungen gegen eine solche
kſamkeit Gottes beseitigt. Sagt man z. B. Gott habe
: bestimmte Ordnung der Natur festgesezt, wenn er also
as gegen die Ordnung der Natur thue, so erscheine er
st veränderlich, so ist dagegen zu sagen, daß er eine be-
mte Ordnung nur so festgesezt hat, daß er sich zugleich
behielt, von ihr auch wieder abzugehen. Diese Theorie
uht daher darauf, daß es sich mit den secundären Ursa-
n ganz anders verhält, als mit der ersten Ursache. Die
ndären Ursachen stehen nur in einem zufälligen Verhält-
zu den Wirkungen, mit welchen sie zusammengehören, die
rkungen können somit auch ohne sie gedacht werden, anders
r ist es in Ansehung der ersten Ursache, von welcher, als
nothwendigen Voraussezung alles Seyenden, nie abstra-
werden kann. Dieser Unterscheidung zufolge wäre dem-
h ein Wunder, was ohne Vermittlung der secundären
achen unmittelbar nur durch die erste Ursache gewirkt
d. Allein hier ist eine Lücke in der Theorie des Thomas.
nn nämlich die Ordnung der secundären Ursachen des-
en für zufällig oder willkürlich gehalten werden soll, weil
t auch eine andere Ordnung der Dinge hätte festsezen
nen, so folgt daraus nur, daß er nicht an eine bestimmte
secundärer Ursachen gebunden ist, nicht aber, daß er
rhaupt ohne Vermittlung der secundären Ursachen schlecht-

hin unmittelbar wirken kann. Eben darauf aber kommt es vor allem an. Gerade das alſo, was nach Thomas der Hauptbegriff des Wunders iſt, bleibt völlig unbewieſen, daß nämlich Gott unmittelbar auf etwas einwirken kann. So definirt Thomas ſelbſt den Begriff des Wunders, wenn er ſagt, ein Wunder ſey, was von der Ordnung der geſammten geſchaffenen Natur abweiche [37]). Das Wunder in dieſem

37) Thomas gibt verſchiedene Definitionen des Wunders: Wenn er Qu. 106. art. 7. ſagt: *Miraculum dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam, haec autem est Deus. Unde illa, quae a Deo fiunt praeter causas nobis notas, miracula dicuntur;* ſo weiß man nicht, ob dieß objectiv oder ſubjectiv genommen werden ſoll, ob objectiv geſagt werden ſoll, ein Wunder iſt das nur durch die Cauſalität Gottes Bewirkte, oder nur ſubjectiv, ein Wunder iſt, was zwar an ſich ſeine natürlichen Urſachen hat, aber nur uns nach ſeinen natürlichen Urſachen nicht bekannt iſt. Iſt Gott als die *causa* des Wunders zu prädiciren, ſo ſieht man nicht ein, warum dieſe *causa simpliciter et omnibus occulta* genannt werden ſoll, ſondern wenn hier etwas ſchlechthin unbekannt iſt, ſo iſt es nur die natürliche Urſache. Es fließt daher in der Definition das Objective und Subjective in einander. Wenn ferner Thomas das Wunder ſo definirt, es ſey das, was *facultatem naturae excedit*, ſo erhellt aus dem Folgenden, wie relativ dieß iſt (art. 8.): *Dicitur aliquid miraculum per comparationem ad facultatem naturae, quam excedit. Et ideo secundum quod magis excedit facultatem naturae, secundum hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturae tripliciter. Uno modo quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur, quod nullo modo natura facere potest, et isti tenent summum gradum in miraculis. Secundo aliquid excedit facultatem naturae non quantum ad id, quod fit, sed quantum ad id, in quo fit, sicut resuscitatio*

sinne iſt aber nicht nur von Thomas nicht bewieſen, ſondern kommt auch dieſer Begriff des Wunders mit andern Be-

---

mortuorum, et illuminatio coecorum et similia. Potest enim natura causare vitam, sed non in mortuo, et potest praestare visum, sed non coeco, et haec tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturae, quantum ad modum et ordinem faciendi, sicut cum aliquis subito per virtutem divinam a febre curatur, absque curatione et consueto processu naturae in talibus — et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis. Da hier, wenn anders die gemachte Unterſcheidung irgend einen Zweck hat, alles nur relativ zu nehmen iſt, ſo kann die *facultas naturae* immer nur die *facultas naturae* in einer beſtimmten Beziehung ſeyn, und es fragt ſich daher immer noch, ob, was in einer beſtimmten Beziehung über das Vermögen der Natur hinausgeht, auch an ſich darüber hinausgeht. Das Leztere ſcheint freilich Thomas vorauszuſezen. Wozu dann aber dieſe Claſſification, wenn doch das Wunder als abſolutes immer daſſelbe iſt? Und wenn nur die Wunder der erſten Claſſe abſolut ſeyn ſollen, die der beiden andern aber nicht, ſo fehlt es ganz an einem logiſchen Eintheilungsgrund. Deswegen gibt Thomas die klare und beſtimmte Definition des Wunders erſt Qu. 110. art. 4., wo er die Frage unterſucht: *utrum angeli possint facere miracula?* Die Antwort iſt: *Dicendum, quod miraculum proprie dicitur, cum aliquid fit praeter ordinem naturae, sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat praeter ordinem naturae alicujus particularis, quia sic, cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit praeter ordinem naturae lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit praeter ordinem totius naturae creatae, hoc autem non potest facere nisi Deus, quia quidquid facit angelus vel quaecunque alia creatura propria virtute, hoc fit secundum ordinem naturae, et sic non est miraculum. Unde relinquitur, quod solus Deus miraculum facere possit.*

hauptungen des Thomas in Widerſpruch. Geht das Wunder über das Vermögen der geſammten geſchaffenen Natur hinaus, ſo muß man ſich eigentlich zwiſchen der unmittelbaren Cauſalität Gottes, und dem Wunder, das ihre Wirkung iſt, die ganze Natur hinwegdenken; wie kann man aber von der ganzen geſchaffenen Natur abſtrahiren, wenn doch, wie Thomas behauptet, Gott und Welt ſo unzertrennlich zuſammengehören, daß ebendeswegen keine Vernichtung der Welt angenommen werden kann? So wie ſich Thomas das Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt als ein immanentes denkt, und nach ſeinen Principien nothwendig denken muß, wenn er auch gleich daſſelbe aus Rückſicht auf die kirchliche Lehre auch wieder als ein zufälliges, nur durch den freien Willen Gottes beſtimmtes darſtellt, kann Gott auf jeden einzelnen Punct des Ganzen nur durch die Vermittlung der ſecundären Urſachen wirken, weil ja die ſecundären Urſachen nichts anderes ſind, als der Inbegriff alles deſſen, was die Welt zu einem in ſich getheilten und unterſchiedenen Ganzen macht, die abſolute Einheit Gottes aber, wie Thomas lehrt, nur in der geſchaffenen Welt in einer Vielheit von Formen ſich offenbaren kann. Jedes Wunder wäre alſo zugleich die Aufhebung der Möglichkeit, unter welcher es allein eine Welt für Gott geben kann. Soll alſo die Definition des Wunders, wie ſie Thomas gibt, ihre Wahrheit nicht ganz verlieren, ſo kann das Wunder in dem von ihm beſtimmten Sinne nicht objectiv, ſondern nur ſubjectiv genommen werden, d. h. an ſich kann Gott nicht unmittelbar mit Ueberſpringung aller ſecundären Urſachen wirken, wohl aber kann man in der

---

Davon unterſcheidet er richtig den ſubjectiven Begriff des Wunders: *Sed quia non omnis virtus naturae creatae est nota nobis, ideo cum aliquid fit praeter ordinem naturae creatae, nobis notae, per virtutem creatam, nobis ignotam, est miraculum quoad nos.*

ſubjectiven Betrachtungsweiſe jede einzelne Erſcheinung unter einen doppelten Geſichtspunct ſtellen, je nachdem man ſie vorzugsweiſe entweder auf die erſte Urſache, oder auf die ſecundären Urſachen bezieht. In dieſem Sinne iſt alles zugleich übernatürlich und natürlich, alles iſt ein Wunder und zugleich iſt nichts ein Wunder.

Viertes Kapitel.

Die Lehre von den Engeln.

Der Unterſchied der Welt von Gott und die Einheit der Welt mit Gott gleichen ſich aus in der Idee der Vollkommenheit der Welt, beſonders wenn das Verhältniß zwiſchen Gott und der Welt als ein immanentes im Sinne des Thomas beſtimmt wird. In engem Zuſammenhang ſteht mit der Lehre von der Welt, wenn ſie nach dieſen ihren beiden Seiten betrachtet wird, die Frage, wie ſich zu ihr die Lehre von den Engeln verhält? Dieſe Frage konnte zwar ſchon bisher in der Geſchichte unſers Dogma nicht unbeachtet bleiben, aber der Ort, wo ſie ihre dogmatiſche Bedeutung gewinnt, iſt doch erſt hier.

Wie die Lehre von den Engeln ihrer Natur nach eine vermittelnde Stellung zwiſchen der Lehre von Gott und der Lehre von der Welt hat, ſo können die Engel entweder mit Gott oder mit der Welt näher zuſammengedacht werden. Solange das Trinitätsverhältniß ſelbſt als ein erſt entſtandenes, periodiſch und ſtufenweiſe ſich entwickelndes betrachtet wurde, konnte der Unterſchied zwiſchen den Engeln und den Perſonen der Trinität im Grunde nur ein fließender ſeyn; ſobald aber der Begriff der Homouſie feſtgeſtellt war, konnten die Engel nur zur geſchaffenen Welt gerechnet werden, und der Gegenſaz, durch welchen ſie von der ungeſchaffenen Trinität getrennt wurden, war in ſeiner ganzen Strenge

ausgeſprochen. Dieſen beiden Anſichten von dem Verhältniß der Engel zu Gott und zur Welt gegenüber hat die himmliſche Hierarchie des Areopagiten, durch welche überhaupt in die noch unbeſtimmte Vorſtellung mehr Ordnung und Zuſammenhang kam, eine vermittelnde Stellung. Wie ſie auf der einen Seite durch das von Stufe zu Stufe herabſteigende Syſtem die endliche Natur der Engel um ſo klarer machte, ſo ſchloſſen ſich dagegen auf der andern Seite, je höher die Claſſification hinaufging, die Engel auf der höchſten Spize der intellectuellen Welt um ſo unmittelbarer an die trinitariſche Gottheit an. Dadurch war den Engeln ihre beſtimmte Stellung im Syſtem des Ganzen gegeben, und ihre Claſſification galt als eine an ſich feſtſtehende, es kam nun nur noch weiter darauf an, auch die verſchiedenen Fragen, die über die Engel theils ſchon aufgeworfen waren, theils noch aufgeworfen werden konnten, in einen gewiſſen Zuſammenhang zu bringen. Auch darin war den ſpätern Scholaſtikern ſchon Petrus Lombardus vorangegangen, welcher in ſeinen Sentenzen die von den frühern Kirchenlehrern, beſonders von Auguſtinus, gegebenen Beſtimmungen nach ſeiner Weiſe überſichtlich zuſammenſtellte [1]); die ganze Lehre aber unter ihren höhern dogmatiſchen Geſichtspunct zu ſtellen und von einem beſtimmten Begriff aus nach ihren verſchiedenen Seiten durchzuführen, war erſt dem ſyſtematiſirenden Geiſte des Thomas von Aquino vorbehalten, in deſſen theologiſchen

1) Sent. Libr. II. dist. 2. f. Die Ordnung, in welcher er dieſe Lehre behandelt, gibt er ſelbſt ſo an: *De angelica natura haec primo considerandа sunt, quando creata fuerit, et ubi et qualis facta sit, dum primum conderetur, deinde qualis effecta aversione quorundam et conversione quorundam, de excellentia quoque et ordinibus et donorum differentia, et de officiis ac nominibus altisque pluribus aliqua dicenda sunt.*

Summe [2]) die Lehre von den Engeln ein wohlgeordnetes Ganzes ausmacht, in welchem ſich uns zugleich der eigenthümliche Character der ſcholaſtiſchen Dogmatik ſehr anſchaulich darſtellt. Die architektoniſche Kunſt, mit welcher ſie ihr Gebäude auf dem Boden einer tranſcendenten Metaphyſik aufzuführen wußte, konnte ſich in dieſer Lehre beſonders in ihrer ganzen Stärke zeigen.

Der Begriff der Engel hat ſeine Realität in der nothwendigen Vorausſezung des Daſeyns einer unkörperlichen Creatur. Der Zweck der Schöpfung iſt das Gute, das darin beſteht, daß die Creatur Gott ähnlich iſt. Aehnlich aber wird die Wirkung der Urſache durch das Princip, durch welches die Urſache die Wirkung hervorbringt. Da nun Gott die Creatur durch Verſtand und Willen hervorbringt, ſo erfordert die Vollkommenheit des Univerſums, daß es auch intellectuelle, oder, da das Denken nichts Körperliches iſt, unkörperliche Creaturen gibt. Als unkörperliche Creaturen ſind ſie auch nicht aus Form und Materie zuſammengeſezt, ſie ſind intellectuelle oder immaterielle Subſtanzen, aber deswegen doch nicht in dem Sinne bloße Formen, in welchem Gott als purus actus nur Form iſt. Wenn ſie auch nicht aus Form und Materie zuſammengeſezt ſind, ſo iſt doch in ihnen zwiſchen dem actus und der potentia zu unterſcheiden. Eine ſolche Natur hat das Seyn nicht an ſich, ſondern das Seyn iſt ihr actus, d. h. das, woraus ſie iſt, das Seyn an ſich, iſt verſchieden von dem, was ſie iſt, beides iſt alſo nicht identiſch, wie in Gott, in welchem, als dem actus purus, Seyn und Weſen identiſch ſind. Das Intereſſe der Vernunft, den Geiſt in ein überwiegendes Verhältniß zur Materie zu

[2]) P. I. Qu. 50 — 64. Er theilt die Lehre von den Engeln ein in die vier Theile: *Considerandum est* 1. *de his, quae pertinent ad eorum substantiam*, 2. *ad eorum intellectum*, 3. *ad eorum voluntatem*, 4. *ad eorum creationem*. Ueber Alexander von Hales vgl. Cramer a. a. O. S. 425.

ſezen, ſpricht Thomas in dem Saze aus, daß die immateriellen Subſtanzen, wegen der Vollkommenheit ihrer Natur, ſofern das Vollkommnere auch in größerem Maaße von Gott geſchaffen ſeyn muß [3]), in unendlicher Menge vorhanden ſind, und über die materiellen weit hinausgehen. So groß aber die Zahl der Engel iſt, ſo gibt es doch nicht zwei Engel, die zu einer und derſelben Species gehören, ſondern da die Engel nicht aus Form und Materie zuſammengeſezt ſind, kann das ſie differenzirende Princip nur der verſchiedene Grad der intellectuellen Natur ſeyn, und jeder Engel bildet ſo eine eigene Species. In dieſem Puncte widerſpricht Duns Scotus dem Thomas. Wenn man das Princip der Individuation in die Quantität oder Materie ſeze, ſo können allerdings nicht mehrere Engel zu Einer Species gehören, und es ſey ſchlechthin an einem Grunde der Differenz, allein jede Quidität ſey als ſolche auch mittheilbar, was jedoch nur dialektiſch bewieſen wird [4]). Die Hauptaufgabe jedoch, welche Thomas in der Lehre von den Engeln zu löſen ſucht, iſt die geiſtige Natur der Engel, ſofern ſie denkende und wollende Weſen ſind, ſo zu beſtimmen, wie es ihre vermittelnde Stellung zwiſchen Gott, als dem abſoluten Geiſt, und den Menſchen als ſinnlich-geiſtigen Weſen, von ſelbſt mit ſich brachte. Darauf bezieht ſich die Frage, ob das Denken (intelligere) die Subſtanz des Engels iſt? [5]) was verneint wird, weil

3) Qu. 50. art. 3.: *Quanto aliqua sunt magis perfecta, tanto in majori excessu sunt creata a Deo.*

4) Libr. II. Dist. 3. qu. 7. T. VI. S. 423.: *Omnis quidditas, quantum est de se, communicabilis est, quia nec ex perfectione repugnat sibi, ut patet de essentia divina, nec ex imperfectione repugnat, quia convenit generabilibus et corruptibilibus, nulla autem est communicabilis in identitate numerali, nisi sit infinita, ergo quaelibet alia est communicabilis, et hoc cum distinctione numerali.*

5) Qu. 54.

eine Thätigkeit weder bei einem Engel noch bei einer andern Creatur ihre Subſtanz ſeyn kann, und der Unterſchied der Actualität und Potenzialität nur in Gott nicht iſt. Wäre daher das Denken des Engels ſeine Subſtanz, ſo müßte ſein Denken als ein ſubſiſtirendes mit der Subſtanz Gottes identiſch ſeyn. Ebenſowenig kann das Denken des Engels ſein Seyn, oder ſein Denkvermögen ſein Weſen ſeyn. Gleichwohl iſt das Denken des Engels nie blos ein potenzielles, ſondern immer ein actuelles, und die Unterſcheidung eines intellectus agens und possibilis findet auf ſie keine Anwendung, wie aus der Art und Weiſe ihres Erkennens erhellt. Die Engel kennen zwar nicht alles durch ihre Subſtanz, wie in Gott ſein unendliches Erkennen nur ſein unendliches Seyn iſt, aber die Engel erkennen auch nicht blos empiriſch, durch die von den Gegenſtänden erhaltenen ſinnlichen Eindrücke, ſondern auch durch Begriffe, die zu ihrer Natur gehören. Es iſt dieß der Vorzug der höhern Stufe des geiſtigen Lebens, auf welcher die Engel ſtehen. Die untern geiſtigen Subſtanzen, die menſchlichen Seelen, haben in ihrem geiſtigen Vermögen einen natürlichen Mangel darin, daß ſie die Vorſtellungen und Begriffe von den Dingen erhalten. Dieſer Mangel erhält in den höhern geiſtigen Subſtanzen ſeine natürliche Ergänzung dadurch, daß die Begriffe, durch welche alles erkannt wird, was auf natürliche Weiſe erkannt werden kann, ihnen an ſich natürlich ſind (nicht empiriſch, ſondern a priori). Da höhere Subſtanzen, wie die Engel, eine rein immaterielle unkörperliche Natur haben, und nur im intelligibeln Seyn ſubſiſtiren, ſo erhalten ſie ihre intelligible Vollkommenheit durch den intelligibeln Ausfluß, durch welchen ſie von Gott die Vorſtellungen der erkannten Dinge zugleich mit ihrer intellectuellen Natur erhalten haben, ſie ſind ihnen alſo unmittelbar durch die in Gott exiſtirenden Urbilder, nicht durch die Vermittlung der Dinge, die ſelbſt nur die Abbilder jener Urbilder ſind, mitgetheilt [6]). Auf die

6) Thomas beruft ſich dafür Qu. 55. art. 2. auf Aug. De genesi

Einwendung, daß die aprioriſchen Begriffe, ſofern ſie nicht von den ſinnlichen Gegenſtänden ausgehen, eine indifferente Beziehung zu ihnen haben, erwiedert Thomas: die innere Anſchauung einer Form (esse formae in imaginatione) ſey das Vermittelnde zwiſchen der Form in der Materie und der von der Materie und allem Materiellen abſtrahirten Form. Da nun dieſe vermittelnde Anſchauung dem Engel, welcher keine Imagination habe [7]), fehle, ſo könne auch der Verſtand der Engel die materiellen Formen nicht auf ihr intelligibles Seyn zurückführen. Wenn ihm aber dieß möglich wäre, ſo würde er doch eine ſolche Abſtraction nicht nöthig haben, da er die intelligibeln Formen von Natur habe. Das Erkennen der Engel iſt daher überhaupt ein rein aprioriſches, nur dieß macht einen Unterſchied, daß, je höher ein Engel ſteht, um ſo allgemeiner die Begriffe ſind, durch welche er erkennt, und um ſo geringer die Zahl der allgemeinen Begriffe iſt, durch welche er die Geſammtheit des Intelligibeln begreift, wogegen nicht eingewendet werden kann, daß das mehr oder minder Allgemeine der Begriffe nach dem Particulären ſich richte, woraus es abſtrahirt werde, da ja hier überhaupt von keinem aus dem Particulären abſtrahirten Allgemeinen die Rede iſt, ſondern von einem vor den Dingen exiſtirenden [8]). In

---

ad lit. II, 8., wo Auguſtin ſage, *quod caetera, quae infra angelos sunt, ita causantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturae ac deinde in genere suo*, und: *quod sicut ratio, qua creatura conditur, prius est in verbo Dei, quam ipsa creatura, quae conditur, sic et ejusdem rationis cognitio prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturae.*

7) Der Beweis dafür iſt nur, was Thomas Qu. 54. art. 5. ſagt: *Deceptio in nobis proprie fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhaeremus, sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.*

8) Die auguſtiniſche Unterſcheidung einer Morgen- und Abend-

Ansehung des Objects der Erkenntniß sind die wichtigsten Fragen: 1) Ob die Engel Gott durch ihre eigene Natur erkennen; 2) ob sie die materiellen Dinge erkennen, und 3) ob sie auch Einzelnes erkennen? Bei der Beantwortung der ersten Frage geht Thomas von dem Gegensatz zwischen der Art und Weise wie Gott sich selbst erkennt, und wie wir Gott erkennen, aus. Gott erkennt sich selbst durch die unmittelbare Gegenwart seines Wesens, wir erkennen Gott nur aus seinem in den Creaturen sich abspiegelnden Bilde, auch die Gotteserkenntniß des Engels ist eine blos reflectirte, aber der Spiegel, in welchem das Bild Gottes sich abdrückt, ist die Natur des Engels selbst. Wenn daher auch überhaupt keine geschaffene Aehnlichkeit das Wesen Gottes vollkommen in sich repräsentiren kann, und auch der Engel Gott nur soweit erkennt, als er Gott ähnlich ist, so ist er doch die höchste geschaffene Natur, durch welche die Erkenntniß Gottes vermittelt wird. Die zweite Frage beantwortet sich von

---

Erkenntniß der Engel (s. Th. I. S. 898.) war ganz nach dem Sinne der Scholastiker. *Dicendum*, sagt Thomas Qu. 58. art. 6., *quod hoc, quod dicitur de cognitione matutina et vespertina in angelis, introductum est ab Augustino, qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta, intelligi vult non hos usitatos dies, qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus praesentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus, ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina. Et haec est secundum quod res sunt in verbo. Cognitio autem ipsius esse rei creatae, secundum quod in propria natura consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit a verbo, sicut a quodam primordiali principio, et hic effluxus terminatur ad esse rerum, quod in propria natura habet.*

ſelbſt durch die Lehre von den connaturalen Ideen. Wie Gott das Materielle durch ſein Weſen erkennt, ſo erkennen es die Engel durch ihre intellectuelle Natur, d. h. dadurch, daß es durch die zu ihrer Natur gehörenden intelligibeln Species in ihnen iſt. Wichtiger und ſchwieriger iſt dagegen die dritte, die Erkenntniß des Einzelnen betreffende Frage. Das Weſen der Erkenntniß beſteht überhaupt darin, daß der Erkennende dem Erkannten ſich aſſimilirt. Eine ſolche Aſſimilation kann aber bei dem Engel in Anſehung des Einzelnen, ſofern es ein Einzelnes iſt, nicht ſtattfinden, da der Engel immateriell iſt, das Princip der Einzelnheit aber in der Materie liegt und wenn der Engel Einzelnes wiſſen ſoll, ſo kann er es nur entweder durch einzelne Vorſtellungen, oder durch allgemeine Begriffe wiſſen, durch einzelne Vorſtellungen kann er es aber nicht wiſſen, weil er unendliche Vorſtellungen dieſer Art haben müßte, und ebenſowenig durch allgemeine Begriffe, weil das Allgemeine nicht das Princip der Erkenntniß für das Einzelne iſt, und das Einzelne nur als Mögliches in ſich enthält. Um nun aber doch dem Engel die Erkenntniß des Einzelnen, wie ſie der katholiſche Glaube vorausſetzt, zu vindiciren, behauptet Thomas, daß, wie der Menſch das Allgemeine und Immaterielle durch den Verſtand, das Einzelne und Körperliche durch den Sinn erkennt, ſo der Engel ſeiner höhern Ordnung gemäß, beides durch ein und daſſelbe intellective Vermögen erkennt. Die Möglichkeit, wie der Verſtand des Engels Einzelnes erkennt, ſucht Thomas daraus darzuthun, daß die Dinge auf doppelte Weiſe ausfließen, wie ſie in ihren eigenen Naturen für ſich ſind, und wie ſie in der Erkenntniß des Engels ſind. Da nun aber nicht blos das Allgemeine in den Dingen von Gott ausfließt, ſondern auch das, was in ihnen das Princip der Individuation iſt, indem ja Gott die Urſache der ganzen Subſtanz iſt, nach Materie und Form, und wie er als die Aehnlichkeit von allem die wirkende Urſache von allem iſt, ſo auch alles ſo-

ohl im Allgemeinen als im Einzelnen erkennt, ſo erkennen
ch die Engel durch die ihnen von Gott eingepflanzten
egriffe nicht blos das Allgemeine, ſondern auch das Ein-
ne, ſofern nämlich das Eine einfache Weſen Gottes ſich
der Vielheit der Formen darſtellt. Die Möglichkeit der
rkenntniß des Einzelnen wird demnach nur dadurch begrün-
t, daß dieſelbe Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, wie
in Gott ſtattfinden ſoll, auch in den Engeln angenom-
n wird. Allein das Eine iſt, wie das Andere, eine bloße
rausſezung. Um ſo mehr Urſache hatte daher Duns Sco-
, auch hier dem Thomas zu widerſprechen. Sein Wider-
uch bezieht ſich jedoch nicht blos auf das Lezтere, ſondern
das Eine die Vorausſezung des Andern iſt, auf die Lehre
der Apriorität der Erkenntniß der Engel, oder von den
naturalen Ideen, und da dieſe ſelbſt darauf beruht, daß
den Engeln nicht zwiſchen einem intellectus agens und
ssibilis zu unterſcheiden iſt, zunächſt auf dieſe Behaup-
ng [2]). Duns Scotus ſtellt derſelben geradezu die Be-

---

2) Die weſentlichen Momente der thomiſtiſchen Anſicht hat Duns Scotus ſchärfer als Thomas ſelbſt ſo zuſammengefaßt (a. a. O. S. 487.): *Una opinio dicit, quod non accipit cognitionem a rebus, nec proficit in accipiendo, vel recipiendo cognitionem ab eis, quia tunc angelus haberet intellectum causativum istarum specierum, et intellectum receptivum, sive intellectum agentem et possibilem, sed non habet intellectum agentem, quia intellectus agens solum requiritur in illis intelligentibus, ubi scilicet primum objectum intellectus est intelligibile in potentia, ut scilicet per intellectum agentem reducatur ad actum, sed primum objectum intellectus angelici est actu intelligibile, quia immateriale. Item, non habet intellectum possibilem, quia intellectus possibilis quandoque est in potentia, intellectus autem angeli semper est in actu. — Res prius fuerunt in cognitione angelica, quam in pro-*

hauptung entgegen, daß, da ein intellectus agens und possibilis bei der Creatur nicht als eine Unvollkommenheit, ſondern als eine Vollkommenheit anzuſehen ſey, ein ſolcher intellectus auch bei den Engeln angenommen werden könne. Da das Sinnliche der Potenz nach ein Intelligibles iſt, ſo hat die Annahme keine Schwierigkeit, daß es durch die reducirende Thätigkeit des intellectus agens zu einem actuell Erkannten wird. Ferner bedient ſich Duns Scotus für den Satz, daß der intellectus des Engels ein possibilis, ſowie auch ein agens ſey, des Arguments: Alles, was eine Form in ſich aufnimmt, muß auch die Receptivität für die Form haben, wenn auch zwiſchen der Receptivität an ſich und der wirklichen Aufnahme einer Form kein Zeitunterſchied ſtattfindet. Da nun der Engel eine von ihm verſchiedene Vorſtellung in ſich aufnimmt, ſo muß er auch die Receptivität hiefür als intellectuelle Potenz in ſich haben, oder einen intellectus possibilis. Wenn auch Gott, ſagt Duns Scotus zur weitern Begründung ſeiner Behauptung, unſerer Seele die Begriffe von allem Intelligibeln anerſchaffen hätte, ſo würde doch ihre natürliche Vollkommenheit erfordern, daß ſie dabei einen intellectus agens und ſomit auch einen intellectus possibilis hat. Ebenſo verhalte es ſich mit Chriſtus: wenn er auch ſchon im erſten Moment ſeiner Geburt alles im Wort geſehen habe, ſo habe er doch einen intellectus agens und possibilis gehabt, weil er ſonſt nicht vollkommen geweſen wäre [10]). Duns Scotus führt

---

prio genere, igitur nunc non recipit ab eis cognitionem, ut sunt in proprio genere. Item corpora superiora, scilicet coelestia, habent qualitates et perfectiones suas sibi possibiles non receptas ab aliis, sed sibi concreatas, igitur similiter erit in spiritibus etc.

10) *Ideo similiter, posito, quod angelus species omnium receperit ab instanti suae creationis, et non possit non eas*

wohl im Allgemeinen als im Einzelnen erkennt, ſo erkennen auch die Engel durch die ihnen von Gott eingepflanzten Begriffe nicht blos das Allgemeine, ſondern auch das Einzelne, ſofern nämlich das Eine einfache Weſen Gottes ſich in der Vielheit der Formen darſtellt. Die Möglichkeit der Erkenntniß des Einzelnen wird demnach nur dadurch begründet, daß dieſelbe Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, wie ſie in Gott ſtattfinden ſoll, auch in den Engeln angenommen wird. Allein das Eine iſt, wie das Andere, eine bloße Vorausſezung. Um ſo mehr Urſache hatte daher Duns Scotus, auch hier dem Thomas zu widerſprechen. Sein Widerſpruch bezieht ſich jedoch nicht blos auf das Leztere, ſondern da das Eine die Vorausſezung des Andern iſt, auf die Lehre von der Apriorität der Erkenntniß der Engel, oder von den connaturalen Ideen, und da dieſe ſelbſt darauf beruht, daß bei den Engeln nicht zwiſchen einem intellectus agens und possibilis zu unterſcheiden iſt, zunächſt auf dieſe Behauptung [9]). Duns Scotus ſtellt derſelben geradezu die Be-

9) Die weſentlichen Momente der thomiſtiſchen Anſicht hat Duns Scotus ſchärfer als Thomas ſelbſt ſo zuſammengefaßt (a. a. O. S. 487.): *Una opinio dicit, quod non accipit cognitionem a rebus, nec proficit in accipiendo, vel recipiendo cognitionem ab eis, quia tunc angelus haberet intellectum causativum istarum specierum, et intellectum receptivum, sive intellectum agentem et possibilem, sed non habet intellectum agentem, quia intellectus agens solum requiritur in illis intelligentibus, ubi scilicet primum objectum intellectus est intelligibile in potentia, ut scilicet per intellectum agentem reducatur ad actum, sed primum objectum intellectus angelici est actu intelligibile, quia immateriale. Item, non habet intellectum possibilem, quia intellectus possibilis quandoque est in potentia, intellectus autem angeli semper est in actu. — Res prius fuerunt in cognitione angelica, quam in pro-*

hauptung entgegen, daß, da ein intellectus agens und possibilis bei der Creatur nicht als eine Unvollkommenheit, ſondern als eine Vollkommenheit anzuſehen ſey, ein ſolcher intellectus auch bei den Engeln angenommen werden könne. Da das Sinnliche der Potenz nach ein Intelligibles iſt, ſo hat die Annahme keine Schwierigkeit, daß es durch die reducirende Thätigkeit des intellectus agens zu einem actuell Erkannten wird. Ferner bedient ſich Duns Scotus für den Saz, daß der intellectus des Engels ein possibilis, ſomit auch ein agens ſey, des Arguments: Alles, was eine Form in ſich aufnimmt, muß auch die Receptivität für die Form haben, wenn auch zwiſchen der Receptivität an ſich und der wirklichen Aufnahme einer Form kein Zeitunterſchied ſtattfindet. Da nun der Engel eine von ihm verſchiedene Vorſtellung in ſich aufnimmt, ſo muß er auch die Receptivität dafür als intellectuelle Potenz in ſich haben, oder einen intellectus possibilis. Wenn auch Gott, ſagt Duns Scotus zur weitern Begründung ſeiner Behauptung, unſerer Seele die Begriffe von allem Intelligibeln anerſchaffen hätte, ſo würde doch ihre natürliche Vollkommenheit erfordern, daß ſie dabei einen intellectus agens und ſomit auch einen intellectus possibilis hat. Ebenſo verhalte es ſich mit Chriſtus: wenn er auch ſchon im erſten Moment ſeiner Geburt alles im Wort geſehen habe, ſo habe er doch einen intellectus agens und possibilis gehabt, weil er ſonſt nicht vollkommen geweſen wäre [10]). Duns Scotus führt

---

prio genere, igitur nunc non recipit ab eis cognitionem, ut sunt in proprio genere. Item corpora superiora, scilicet coelestia, habent qualitates et perfectiones suas sibi possibiles non receptas ab aliis, sed sibi concreatas, igitur similiter erit in spirittibus etc.

10) *Ideo similiter, posito, quod angelus species omnium receperit ab instanti suae creationis, et non possit non esse*

ſeine Widerlegung der thomiſtiſchen Anſicht noch weiter aus [11]), das Wichtigſte iſt jedoch die ihr im Ganzen zu Grunde liegende Behauptung, daß durch die Apriorität der Erkenntniß die Spontaneität des Verſtandes nie aufgehoben werden könne, weil es der denkenden Natur des Verſtandes widerſtreiten würde, ihn als blos paſſives und receptives Vermögen zu betrachten, worin unſtreitig dem Duns Scotus gegen Thomas Recht zu geben iſt.

Sobald der Unterſchied eines **intellectus possibilis und agens** auch bei den Engeln angenommen wird, kann die Apriorität der connaturalen Idee im Sinne des Thomas nicht mehr behauptet werden. Duns Scotus trägt daher kein Bedenken, einen empiriſchen Urſprung der Erkenntniß der Engel anzunehmen, und ſtützt ſeine Behauptung auf folgende Hauptargumente: 1) Der Engel kann das Einzelne als Einzelnes erkennen, weil eine ſolche Erkenntniß einem geſchaffenen Verſtand ganz angemeſſen iſt. Aus dem Allgemeinen kann das Einzelne nicht erkannt werden, da es als Einzelnes im Allgemeinen nicht enthalten iſt. Deswegen muß das Einzelne, wenn es als Einzelnes erkannt wird, aus ſich ſelbſt erkannt werden, und zwar läßt ſich nicht annehmen, daß alle Vorſtellungen der einzelnen Dinge, die ein mögliches Object der Erkenntniß ſind, den Engeln anerſchaffen ſind, da ſie auf dieſe Weiſe eine unendliche Menge actueller Vorſtellungen in ſich hätten. 2) Wenn auch der Engel das Einzelne als Einzelnes nicht auf empiriſchem Wege weiß, ſo muß er nothwendig auch noch die wirkliche Exiſtenz und

---

in actu, cum, si praeventus ab agente superiori, tamen est perfectionis naturalis suae, quod habeat potentiam.

11) Gegen das obige thomiſtiſche Argument wendet Duns Scotus ein: *posito, quod res quoad materiam et formam fluant a Deo, non tamen sequitur, ergo quoad cognitionem singularitatis effluunt in intellectu angeli.*

Nichtexiſtenz wiſſen, und die Accidenzien, die ſich auf das Eine oder Andere beziehen, indem ja aus dem Allgemeinen das Zufällige der unmittelbaren Exiſtenz nicht erkannt werden. 3) Selbſt wenn dem Engel die vollkommenſte Kenntniß des Einzelnen anerſchaffen iſt, und wenn er auch von der Exiſtenz des Zufälligen weiß, ſo kann er doch die intuitive Erkenntniß des Einzelnen nur von den Dingen erhalten. Man kann von der Exiſtenz einer Sache abſtract wiſſen, aber zur intuitiven Erkenntniß gehört nothwendig die Realität des Objects und ſeine unmittelbare Gegenwart. Nicht einmal die allgemeinen Begriffe will Duns Scotus geradezu für anerſchaffen halten, indem, wenn ſie nicht anerſchaffen ſind, ein Grund vorhanden iſt, den Engeln die Möglichkeit abzuſprechen, daß ſie ſie durch Abſtraction von den empiriſch gegebenen Dingen erhalten. Haben die Engel einen intellectus agens und possibilis, und zwar, wie man annehmen muß, in vollkommnerem Grade als die Menſchen, ſo iſt er auch bei ihnen daſſelbe Vermögen des Allgemeinen. Dennoch ächtet gibt Duns Scotus eine den Engeln anerſchaffene Erkenntniß in gewiſſem Sinne auch wieder zu. Auf das Argument: der Engel ſey das Mittlere zwiſchen Gott und den Menſchen oder der Seele, Gott erkenne nicht durch Begriffe, die Seele durch Begriffe, die ſie von ſinnlichen und intelligibeln Objecten erhalte, alſo der Engel durch nicht empiriſch erhaltene, ſondern anerſchaffene Begriffe, erwiedert er, ſofern dieſe Argumentation auf dem Saze beruhe, daß in einem Weſen jeder Grad an ſich möglich ſey, gebe er dieß zu, und gebe alſo zu, daß der Engel in ſeinem Unterſchied von der menſchlichen Seele eine nicht empiriſche Erkenntniß habe, die Erkenntniß der Univerſalien, und eine andere, welche er ebenſo empiriſch habe, wie die Seele. Das Leztere bleibt demnach in jedem Fall die die Anſicht des Duns Scotus von der des Thomas unterſcheidende Behauptung, und die Differenz iſt keine zufällige. Wenn Thomas jeden empiriſchen

Urſprung der Erkenntniß der Engel läugnet, ſo geſchieht dieß deswegen, weil er überhaupt die geiſtige Natur der Engel ganz a priori conſtruirt, nach der vermittelnden Stellung, die ſie zwiſchen Gott und den Menſchen haben, ſeine Vorſtellung von den Engeln iſt daher eine rein abſtracte, Duns Scotus dagegen, wenn er die Erkenntniß der Engel zwar auch als eine anerſchaffene betrachtet, zugleich aber auch die Nothwendigkeit eines empiriſchen Urſprungs behauptet, bringt ebendadurch die Engelwelt der realen Welt und der concreten Wirklichkeit des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns näher, und es dient ſomit auch dieß zum Beweis dafür, daß er ſeinen Standpunct überhaupt weit mehr auf dieſer Seite hat, als auf jener andern, der rein abſtracten, tranſcendenten, auf welcher Thomas ſteht. Unter den übrigen auf den Verſtand der Engel ſich beziehenden Fragen mag hier noch die das discurſive Erkennen betreffende berührt werden. Thomas läugnet ein ſolches bei den Engeln wegen der Analogie mit den Himmelskörpern. Wie die himmliſchen Körper von den irdiſchen ſich dadurch unterſcheiden, daß ſie nicht wie dieſe, durch Veränderung und Bewegung ihre lezte Vollkommenheit erlangen, ſondern an ſich ſchon haben, durch ihre eigene Natur, ſo verhalte es ſich auch mit den Geiſtern. Der Geiſt des Menſchen gelange durch discurſive Bewegung zur Erkenntniß der Wahrheit, indem er von einem Object der Erkenntniß zu einem andern fortgehe. Würde er aber mit der Erkenntniß des Princips auch alle in demſelben enthaltenen Folgerungen erkennen, ſo würde ein ſolcher Discurſus nicht ſtattfinden. Dieſes höhere Erkennen ſey das der Engel, welche unmittelbar in demjenigen, was ſie auf natürliche Weiſe erkennen, alles Erkennbare erkennen. Ein ſolches nichtdiscurſives Erkennen hielt Duns Scotus, ohne ſich in eine weitere Erörterung einzulaſſen, nicht für wahrſcheinlich [12]),

12) Dist. 7. qu. unica a. a. O. S. 563.

und nahm zugleich davon Veranlaſſung, die thomiſtiſche Anſicht von der Gottes-Erkenntniß der Engel eines Widerſpruchs zu beſchuldigen, ſofern das von Thomas geläugnete discursive Erkennen dabei doch wieder vorausgeſezt werde [15]).

---

13) Dist. 3. qu. 9. a. a. O. S. 459.: *Illa imago, per quam non cognoscitur illud, cujus est, nisi ut per speciem cognitam, non est ratio cognoscendi illud, nisi tantum per discursum, sicut discurritur a cognito ad incognitum — non igitur per illam imaginem cognoscit angelus essentiam divinam, nisi discurrendo, quod est inconveniens, quia secundum eos* (namentlich Thomas) *angelicus intellectus non discurrit.* In Beziehung auf die Frage ſelbſt, wie die Engel Gott erkennen, unterſcheidet Duns Scotus a. a. O. S. 453. eine *cognitio abstractiva, quae est ipsius quiditatis, secundum quod abstrahitur ab existentia actuali et non existentia,* und eine *intuitiva, quae est quiditatis rei secundum ejus existentiam actualem, vel quae est praesentis secundum talem existentiam.* Dieſer Unterſcheidung zufolge gibt nun Duns Scotus auf die Frage die Antwort: *quod licet secundum communiter loquentes non posset angelus ex puris naturalibus habere cognitionem Dei intuitivam, tamen non videtur negandum, quin possit naturaliter habere cognitionem ejus abstractivam, hoc modo intelligendo, quod species aliqua distincte repraesentat istam essentiam, licet non repraesentet eam ut in se praesentialiter existentem. Bene quidem possibile est, habere cognitionem distinctam, licet abstractivam, nam abstractiva distinguitur in confusam et distinctam, penes rationem aliam et aliam cognoscendi, et istam talem speciem, repraesentantem essentiam divinam intellectui angelico, non videtur inconveniens ponere intellectui angeli inditam esse a principio, ita quod licet ipsa non sit naturalis intellectui, hoc modo, quod iste intellectus possit ex naturalibus suis eam acquirere, neque etiam quod possit eam habere ex actione alicujus objecti agentis naturaliter,*

Da Thomas den Unterſchied des Denkens und Wollens ſchon im Weſen Gottes vorausſezt, ſo muß auch die Natur des Engels in dieſe doppelte Seite ſich theilen, und es iſt daher ein weiterer Saz der Lehre von den Engeln, daß ſie nicht blos Verſtand, ſondern auch ein Vermögen des Willens haben [14]). Die Entwicklung dieſes Sazes entſpricht ganz dem alles nach quantitativen Verhältniſſen und graduellen Unterſchieden bemeſſenden und von dieſem Princip aus beſtimmenden Standpunct des Thomas. Daß die Engel nicht blos Verſtand ſondern auch Willen haben, wird daraus abgeleitet, daß ſchon in der bewußtloſen Natur, in Pflanzen und unbeſeelten Körpern eine natürliche Richtung zum Guten, ein natürliches Verlangen nach demſelben iſt. Andere Weſen ſtreben mit einem gewiſſen Bewußtſeyn nach dem Gu-

---

quia non potest eam habere praesentialitate alicujus objecti finiti moventis, nisi essentiae divinae tantum, quae nihil aliud a se causat naturaliter naturali causatione, tamen sicut perfectiones datae angelo in sua prima creatione, licet non necessario sequantur naturam ejus, dicerentur naturales, distinguendo contra mere supernaturales, scilicet et gratiae et gloriae, ita ista perfectio data intellectui angelico, qua essentia divina esset ei praesens distincte, licet abstractive potest dici naturalis, et ad cognitionem naturalem angeli pertinere, ita quod quidquid cognoscit angelus de Deo, virtute hujus speciei, aliquo modo cognoscit naturaliter et aliquo modo non naturaliter. Naturaliter, inquantum ista non est principium gratuiti actus, nec gloriosi, non naturaliter autem, quantum ad istum non posset pertingere ex naturalibus, neque aliqua actione naturali. Auch dieſe Differenz iſt nicht zufällig. Duns Scotus bleibt ſich in der Behauptung der Möglichkeit einer diſtincten Gotteserkenntniß conſequent.

14) Qu. 59. f.

ſtinus auch der körperlichen Natur ſchon bei ihrer erſten Schöpfung die Keime oder Principien (die seminales rationes) aller natürlichen Wirkungen anerſchaffen worden ſind. Mit dem Begriff der Gnade iſt auch der Begriff des Verdienſts geſezt. Nur in Gott iſt die vollkommene Seligkeit etwas Natürliches, weil er als der Seyende auch der Selige iſt, für jede Creatur aber iſt die Seligkeit nicht ihre Natur, ſondern ihr Endzweck. Zum Endzweck aber kann alles nur durch ſeine Thätigkeit gelangen; geht nun die zum Endzweck führende Thätigkeit über die Kraft des thätigen Subjects hinaus, ſo daß der Endzweck nur als Geſchenk eines andern erwartet werden kann, ſo iſt ſie verdienſtlich. Da die höchſte Seligkeit über die Natur der Engel und Menſchen hinausgeht, ſo können Engel und Menſchen ihre Seligkeit nur verdienen, und es iſt ohne Bedenken zu behaupten, daß die Engel ihre Seligkeit verdient haben, indem ſie im Zuſtande der Gnade, ohne welche es kein Verdienſt gibt, geſchaffen worden ſind. Die Gnade, durch welche die Engel die Seligkeit verdienten, kann nur als die Vorausſezung ihrer Seligkeit gedacht werden, aber ſchon nach dem erſten die Seligkeit verdienenden Act der Liebe waren die Engel unmittelbar ſelig. Dieß erfordert die eigenthümliche Natur der Engel. Wie ſie ihre natürliche Vollkommenheit nicht discurſiv erlangen, ſondern unmittelbar durch ihre Natur haben, ſo kann auch das Verhältniß des Verdienſtes zur Seligkeit in ihnen kein anderes ſeyn als das Verhältniß ihrer Natur zu ihrer Vollkommenheit. Die daran ſich anſchließende Frage, ob ein ſeliger Engel ſündigen könne, was von Thomas verneint wird [16],

16) *Cujus ratio est: quia eorum beatitudo in hoc consistit, quod per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. — Angelus beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum, sic autem volens vel agens non potest peccare. Unde angelus beatus nullo modo peccare potest.* Qu. 52. art. 8.

macht den Uebergang zu der Unterſuchung der zweiten, den Fall der Engel betreffenden Hauptfrage.

An ſich kann der Engel, wie jede vernünftige Creatur, ſündigen, und das Nicht-ſündigen-können iſt nur Geſchenk der Gnade, nicht Beſchaffenheit der Natur. Das Sündigen iſt nichts anderes als das Abweichen von der rechten Beſchaffenheit des Handelns, die man haben ſoll. Eine ſolche Abweichung findet nur bei demjenigen Handeln nicht ſtatt, deſſen beſtimmende Regel die Kraft des Handelnden ſelbſt iſt. Nur der göttliche Wille iſt daher die Regel ſeines Handelns, weil er nicht auf einen höhern Zweck gerichtet iſt, der Wille der Creatur aber hat die rechte Beſchaffenheit in ſeinem Handeln nur ſofern er von dem göttlichen Willen, als ſeinem Endzweck beſtimmt wird, nur im göttlichen Willen kann daher keine Sünde ſeyn. Wie demnach die Möglichkeit der Sünde bei den Engeln im Allgemeinen nur darin liegt, daß ihr Wille mit dem allgemeinen Willen nicht identiſch, ſondern durch denſelben beſtimmbar iſt, ſo kann auch dasjenige, was in ihnen zur wirklichen Sünde wird, nur aus den Eigenthümlichkeiten ihrer geiſtigen Natur erklärt werden. Eine geiſtige Natur kann nur durch Geiſtiges, nicht durch Körperliches afficirt werden. In Beziehung auf das geiſtig Gute aber iſt keine andere ſündhafte Affection möglich, als wenn man dem Höhern, nach welchem man ſich, als ſeiner beſtimmenden Regel, richten ſoll, nicht unterwirft. Dieß iſt die Sünde des Stolzes, und die erſte Sünde des Engels kann daher nur Stolz geweſen ſeyn, womit ſich Neid verbunden haben kann, ſofern der Neidiſche das Gute eines Andern nicht ertragen kann, weil er es als ein Hinderniß ſeines eigenen Guten betrachtet. So folgte bei dem Engel, als er ſündigte, auf die Sünde des Stolzes Neid über das Gute des Menſchen. Die Sünde des Stolzes ſelbſt aber beſtund darin, daß er wie Gott ſeyn wollte, zwar nicht unmittelbar, weil es unmöglich und widernatürlich iſt, etwas werden zu wollen,

was man nicht werden kann, ohne die Einheit ſeiner Natur mit ſich, oder die Identität ſeines Selbſtbewußtſeyns aufzuheben, wohl aber dadurch, daß er nach einer Abſolutheit ſtrebte, die nur Gott zukommt, ſey es, daß er die durch die Kraft der eigenen Natur erreichbare Seligkeit, ohne die übernatürliche Seligkeit aus der Gnade, zu ſeinem lezten Endzweck machte, oder daß er die übernatürliche Seligkeit, die nur durch Gnade gegeben wird, nicht durch Gnade, ſondern durch ſeine eigene Natur haben wollte. In jedem Falle wollte er alſo das abſolute Princip der Seligkeit, das nur in Gott iſt, in ſich ſelbſt haben, und das ſeiner Natur nach Endliche an die Stelle des Unendlichen ſezen. Vergleicht man dieſe Erklärung des Urſprungs des Böſen mit der unmotivirten Weiſe, in welcher noch Petrus Lombardus von der Selbſterhebung des mythiſchen Lucifer (Eſ. 14, 2.) ſpricht [17]), ſo

17) Sent. Lib. II. dist. 2 u. 6. Lucifer wurde dieſer Engel genannt, weil er, wie Lombardus mit Gregor dem Gr. ſagt, *in aliorum comparatione ceteris clarior fuit. — Postquam creatus est, eminentiam naturae et profunditatem scientiae suae perpendens in suum creatorem superbivit, in tantum, quod etiam Deo se aequare voluit.* Eben davon verſtund man die Stelle bei Eſaias. *Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem, sed per aequalitatem naturae.* Tiefer hatte ſchon Anſelm von Cant. in der eigenen Abhandlung De casu diaboli das Moment der Frage aufgefaßt. Seine Hauptidee iſt c. 4.: *Peccavit volendo aliquod commodum, quod nec habebat, nec tunc velle debuit, quod tamen ad augmentum beatitudinis esse illi poterat. — Peccavit et volendo quod non debuit, et non volendo quod debuit, et palum est, quia non ideo voluit plus quam debuit, quia noluit tenere justitiam, sed ideo justitiam non tenuit, quia aliud voluit, quod volendo illam deseruit. — At cum hoc voluit, quod Deus illum velle nolebat, voluit inordinate similis esse Deo — quia propria voluntate, quae nulli subdita fuit, voluit*

kann man den speculativen Fortschritt, welchen Thomas machte, nicht verkennen. Die Frage nach der Ursache des Falles ist von der mythischen Form, welche der Fall als angebliches Factum der Engelwelt hat, auf ihr eigentliches Moment zurückgeführt, und unter den Gesichtspunct des Fürsichseyns der Creatur gestellt. Das Endliche ist als solches auch das für sich Seyende, ebendeswegen muß das Princip des an sich zur Natur des Endlichen gehörenden Fürsichseyns schon im ersten Moment der Schöpfung, in welchem das Endliche, in seinem Unterschied vom Absoluten, demselben sich gegenüberstellt, hervortreten, und die höchste geistige Natur ist daher, sofern sie eine geschaffene oder endliche ist, auch eine gefallene.

Duns Scotus macht auch hier, wie sonst, das speculative Resultat seines Vorgängers zu der Voraussezung, von welcher er ausgeht, um es nach seiner rein dialectischen Methode einer dialectischen Kritik zu unterwerfen. Die Aufgabe, um deren Lösung es sich hier handelt, theilt sich ihm in die beiden Fragen: 1) ob der böse Engel nach Gleichheit mit Gott streben konnte? 2) ob die erste Sünde des Engels wesentlich Stolz war [18])? Die erste dieser beiden Fragen

aliquid. Solius enim Dei esse debet, sic voluntate propria velle aliquid, ut superiorem non sequatur voluntatem. Non solum autem voluit esse aequalis Deo, quia praesumsit habere propria voluntate, sed etiam major voluit esse, volendo, quod Deus illum velle nolebat, quoniam voluntatem suam supra voluntatem Dei posuit. Der Fall des Teufels ist auf das Wesen der Sünde zurückgeführt, sofern die Sünde in der Erhebung des eigenen Willens über den absoluten Willen Gottes besteht. Der Widerspruch aber, welcher darin liegt, ist erst von Thomas klarer hervorgehoben, indem er ihn in dem Streben fand, das Endliche an die Stelle des Unendlichen, die Natur an die Stelle der Gnade zu sezen.

18) Lib. II. dist. 3. a. a. O. S. 527. f.

wird zuerſt aus folgenden Gründen verneint: 1) Er konnte nicht nach Gleichheit mit Gott ſtreben, weil er nicht aus Leidenſchaft ſündigte, auch nicht aus Unwiſſenheit, ſofern die Strafe nicht der Schuld voranging, ſomit aus Vorſaz, der Vorſaz aber geht nicht aufs Unmögliche, unmöglich aber iſt die Gleichheit des Engels mit Gott. 2) Gleichheit des Engels mit Gott ſchließt einen Widerſpruch in ſich, iſt alſo überhaupt nicht möglich, und kann demnach auch kein Object des Denkens und Wollens ſeyn. 3) Der Wille kann nichts wollen, was nicht zuvor Gegenſtand der Vorſtellung iſt. Gleichheit mit Gott muß daher vor allem eine Vorſtellung des Verſtandes ſeyn. Bei dieſer Vorſtellung kann der Verſtand entweder als irrend oder nicht irrend gedacht werden. Irrte er, ſo mußte die Strafe vor der Schuld ſtattgefunden haben, irrte er aber nicht, ſo iſt klar, daß ein nicht irrender Verſtand nichts was einen Widerſpruch in ſich ſchließt, dem Willen als Vorſtellung vorhalten kann. 4) Die Gleichheit des Engels mit Gott ſchließt das Nichtſeyn des Engels in ſich, weil der Engel nur, wenn er unter Gott ſteht, Engel iſt, niemand kann aber ſein Nichtſeyn wollen. Dieſe Gründe erklärt jedoch Duns Scotus nicht für zwingend, und unterſcheidet daher, um die Bejahung der Frage einzuleiten, in dem Willen einen doppelten Act der Liebe: der eine iſt die Liebe als ſolche (amor amicitiae), durch den andern wird dem Geliebten etwas gewünſcht. Da nun der Engel ſich mit der erſtern Liebe lieben konnte, ſo konnte er ſich auch alles mögliche Gute wünſchen, ſomit auch Gleichheit mit Gott. Ferner, wenn auch die Gleichheit des Engels mit Gott an ſich unmöglich iſt, ſo hindert die Unmöglichkeit nicht, daß ſie der Engel wünſchen kann. Die Verdammten haſſen Gott; wer haßt, will, daß der Gegenſtand ſeines Haſſes nicht iſt: auch die Verdammten wollen daher, wenn ſie wollen, daß Gott nicht ſey, das an ſich Unmögliche. Zur Widerlegung der zuerſt angeführten verneinenden Gründe bemerkt Duns

Scotus weiter: 1) in Betreff des von dem Vorsaz (der electio) genommenen Arguments, es gebe ein theoretisches und practisches Wollen. Practisch könne man freilich nur das wollen, wobei man die zur Realisirung des Gewollten dienenden Mittel vor sich sehe. In diesem practischen Sinn haben die Engel nicht gesündigt, sondern nur durch ein theoretisches Wollen, in welchem sie aber gleichwohl jene Gleichheit vollkommen wollten [19]). 2) Wie es ein doppeltes Vorstellen gebe, ein absolutes und ein comparatives, welches leztere sowohl auf das Mögliche als das Unmögliche gehe, so gebe es auch ein gleiches Wollen, und man könne daher auch etwas wollen, was einen Widerspruch in sich schließe. 3) Der Verstand könne sich die Gleichheit mit Gott einfach ohne Irrthum vorstellen, und diese einfache Vorstellung reiche hin, um das so Vorgestellte zum Object eines Wunsches zu machen, wie der Verstand, wenn er sich die weiße Farbe und einen Raben vorstelle, dem Raben die weiße Farbe wünschen könne. Gleichheit mit Gott lasse sich ohne Irrthum denken, wie sie ja der Sohn habe, und wie in dieser Vorstellung nichts Falsches sey, so könne sie auch Gegenstand des Wollens und Begehrens seyn. 4) Der Wille könne etwas wollen, dessen Consequenz das Nichtseyn sey, wie jeder, der eine Todsünde begehe, etwas wolle, worin er nicht unter Gott stehe, während es doch anders nicht seyn könne. Dabei komme aber noch in Betracht, daß man etwas wollen könne, ohne sich der Consequenz davon bewußt zu seyn, und die Consequenz als solche zu wollen. Die zweite Frage wird gleichfalls aus

19) A. a. O. S. 529. — *Non peccaverunt ex electione, hoc est, ex volitione efficaci, per quam vellent nitl ad consequendum propositum in pugnando, et surripiendo sibi eminentiam Dei: potuerunt tamen peccare ex electione, hoc est, ex non surreptione, sed ex perfecta volitione illius aequalitatis.*

mehreren Gründen verneint, wie z. B. die Sünde des Stolzes ſey nicht die größte, wie ja auch das Gegentheil des Stolzes, die Demuth, nicht das größte Gut ſey; ferner der Stolz ſchließe die Rückſicht auf die Vorgänge Anderer in ſich, vor der Vergleichung mit Andern aber müſſe der Engel etwas auf ihn ſelbſt ſich Beziehendes gewünſcht haben. Zur weitern Erörterung der vorliegenden Frage beſtimmt Duns Scotus das Verhältniß der Willensacte zu einander. Jedes Nichtwollen ſezt ein Wollen voraus, und in Anſehung des Wollens ſelbſt hat das Wollen des Begehrens (das velle concupiscentiae) das Wollen des Wohlwollens (das velle amicitiae) zu ſeiner Vorausſezung. Ebenſo verhält es ſich mit dem ungeordneten Wollen und Nichtwollen. Der erſte ungeordnete Willensact kann daher nur ein Wollen des Wohlwollens geweſen ſeyn, deſſen Object nicht Gott, nicht etwas Anderes, ſondern nur er ſelbſt war [20]). Das Object des ungeordneten Wollens der Begierde war die Seligkeit, welche entweder zu heftig, oder zu ſchnell, oder in Anſehung der bewirkenden Urſache nicht auf die rechte Weiſe begehrt wurde [21]). Da nun als erſter Willensact eine ungemäßigte Liebe

20) *Prima igitur radix civitatis diaboli fuit inordinatus amor amicitiae sui, quae radix germinavit usque ad contemptum Dei, in quo est consummata ista malitia* (nach Aug. De civ. Dei XIV. fin.).

21) A. a. O. S. 540.: *Aliquo istorum modorum est probabile, quod excesserit voluntas ejus, scilicet vel plus appetendo sibi beatitudinem, in quantum est bonum sibi, quam amando illud bonum in se, vel secundo modo potuit appetere habere statim eam, cum tamen Deus velit, eum illam habere post morulam viae, vel tertio modo appetendo eam ex naturalibus habere, non habendo eam gratiose, cum tamen Deus velit eam haberi ex meritis. Debuit ergo libera voluntas moderari affectionem quantum ad istas circumstantias, quas recta ratio habuit*

es Wohlwollens oder Selbſtliebe vorauszuſezen iſt, ſo fragt
h, welcher Art dieſe Sünde iſt, und wie ſie ſich zu der
nde des Stolzes verhält, die gewöhnlich als die erſte
nde des Teufels angenommen wird? Beſteht der Stolz
ntlich in ungemäßigtem Streben nach dem Vorzug vor
ern und zugleich in ungemäßigtem Wohlgefallen an ſich,
heint das Erſtere nicht als das eigentliche Weſen des
ſes angeſehen werden zu können. Ferner: der Anmaßende
ſich Andern vor, in Gütern, die er entweder wirklich
oder ſich einbildet; die ungemäßigte Selbſtliebe aber
t keine ſolche Selbſtbevorzugung zu ſeyn, weil es gleich
hrt zu ſeyn ſcheint, ſich und den Andern als ſeinen
hſten ungemäßigt zu lieben; die ungemäßigte Liebe eines
ern aber heißt nicht Stolz oder Anmaßung, ſondern eher
ppigkeit (luxuria): ſomit verhält es ſich auch mit der
bſtliebe nicht anders. Auch ſündigte ja der Engel nicht
urch zuerſt, daß er nach einem Vorzug in Vergleichung
t Andern ſtrebte, ſondern was in unmittelbarer Beziehung
f ihn gut war, ging voran. Aus dieſen Gründen behaup-
Duns Scotus, daß die erſte Sünde nicht eigentlich Stolz
r, ſondern daß ſie in Anſehung des Angenehmen, das ſie
t ſich brachte, eher auf den Begriff der Ueppigkeit zurück-
ühren iſt [22]). In gewiſſem Sinn aber kann man zugeben,

ostendere, quia beatitudo debuit minus appeti sibi, quam Deo, et debuit appeti pro tempore, pro quo Deus voluit, et ex meritis, pro quibus Deus voluit eum debere appeti, ergo si aliquo istorum modorum sequebatur affectionem commodi, non moderando eam per justitiam, hoc est per infusam, si habuit, vel acquisitam, vel innatam, sive naturalem, quae est ipsamet libertas, peccavit.

) *Magis videtur reduci ad luxuriam, sicut peccatum, in quo inordinate delectatur quis in speculatione conclusionis geometricae, ad luxuriam reducitur.* A. a. O. S. 544.

daß die ungemäßigte Selbſtliebe, welche die Wurzel des Teufels und ſeines Reichs iſt, Anmaßung iſt, weil jeder, der ſich ungemäßigt liebt, ein Gut ſeyn will, das ebenſo groß iſt, als der Act, mit welchem er ſich liebt. Der Selbſtgefällige iſt auch ſtolz, und indem er an ſich nach Größe und Erhebenheit ſtrebt, folgt hieraus ſeine Erhebung über Andere. Ebenſo iſt, was das Wollen der Concupiscenz betrifft, jenes Streben nicht ſowohl als Stolz, ſondern vielmehr als Ueppigkeit im weitern Sinn zu bezeichnen [23]).

Man kann nicht ſagen, daß durch dieſe dialectiſche Erörterung in ſpeculativer Hinſicht etwas gewonnen wird. In dem eigentlich ſpeculativen Gedanken, auf welchem alles beruht, daß der gefallene Engel, was er an ſich nur durch Gott ſeyn konnte, durch ſich ſelbſt und für ſich ſelbſt ſeyn wollte, ſtimmt Duns Scotus dem Thomas ſchlechthin bei, ohne auch nur die Bedeutung dieſes Gedankens recht anzuerkennen. Ob nun aber, wenn einmal das ſo beſtimmte Fürſichſeyn der Creatur als das weſentliche Princip der Sünde betrachtet werden muß, die erſte Sünde, um ihr einen ſpeciellen Namen zu geben, superbia oder luxuria genannt wird, macht keinen großen Unterſchied aus, da jeder dieſer beiden Begriffe auf jenes Allgemeine zurückgeführt werden muß, und man muß ſogar die erſtere Bezeichnung der leztern vorzuziehen geneigt ſeyn, indem das zum Begriff der luxuria gehörende Uebermaas des Wohlſeyns die erſte Sünde zu ſehr in das ſinnliche Gebiet herabzuziehen ſcheint, welchem ſie doch als die Sünde des erſten geſchaffenen Geiſtes entrückt werden

23) *Velle inordinatum concupiscentiae videtur magis convenare cum peccato luxuriae. Licet enim propria luxuria sit in actibus carnis, tamen omne delectabile, immoderate appetitum, in quantum delectabile, potest dici luxuria si non est excellentia appetita, qualis non fuit ista appetitio beatitudinis.* A. a. O. S. 546.

ſoll. In der Anſicht des Duns Scotus hat überhaupt die erſte Sünde nicht die Bedeutung, die ſie als die Sünde, in welcher zuerſt das Princip der Sünde hervortrat, gehabt haben muß. Jenes Fürſichſeyn, in welches das Weſen der Sünde zu ſezen iſt, iſt ihm nicht der Abfall vom abſoluten Seyn, ſondern vielmehr, was mit ſeiner pelagianiſirenden Richtung zuſammenhängt, nur das durch das Princip der Freiheit ſich conſtituirende natürliche Seyn. Deswegen erklärt er auch geradezu die erſte Sünde nicht für die größte, und was ſie zu einer ſo ſchweren und unheilbaren Sünde machte, gehörte nicht von Anfang zu ihrem Character, ſondern kam erſt allmälig, durch ihre ſucceſſive Entwicklung hinzu [24]). Für Duns Scotus konnte daher auch die damit zuſammenhängende Frage, ob der Engel, welcher zuerſt ſündigte, der erſte unter den übrigen war, nicht daſſelbe Intereſſe haben, wie für Thomas. Thomas unterſcheidet in dieſer Beziehung zwiſchen dem Hang zur Sünde und dem Motiv der Sünde. Dem Hang zur Sünde zufolge, ſcheint es, müſſen die obern Engel weniger geſündigt haben als die untern. Beſtund aber die erſte Sünde in Stolz, ſomit in einer Sünde, deren Motiv der Vorzug vor Andern war, ſo muß das Motiv zu einer

24) A. a. O. S. 547.: *Primum peccatum non fuit maximum. Sicut enim in bonis proceditur a magis bonis ad minus bona, scilicet a dilectione finis ad dilectionem eorum, quae sunt ad finem, ita e contra in malis a minus malo proceditur a magis malum juxta illud Augustini* (De civ. Dei XIV. fin.) *„Amor sui usque ad contemtum Dei.“ — Nego igitur, quod assumitur ibi, tantum esse unum peccatum, unde incepit malitia daemonis ab immoderato amore sui, quod non erat maximum peccatum, et consummabatur in odio Deo, quod est maximum peccatum, quod sequebatur ex hoc, quia non potuit habere volita manente Deo, et ideo ex inordinato appetitu prius potuit Deum velle non esse et ita odire.*

Sünde, die nicht aus einem Hang, ſondern aus dem freien Willen hervorging, bei den obern Engeln ſtärker geweſen ſeyn, als bei den untern, am ſtärkſten alſo bei dem erſten Engel [25]). Je näher eine geſchaffene Natur dem Abſoluten ſteht, und je größern Anſpruch ſie daher darauf zu haben ſcheint, deſto mehr muß ſich in ihr das Princip der Sünde, das Fürſichſeyn der Creatur geltend machen. Eine weitere daran ſich anſchließende Frage iſt noch, in welchem Moment die erſte Sünde erfolgte, ob im Moment der Schöpfung ſelbſt, oder erſt nach derſelben? Die erſte Annahme ſchien dem Manichäismus zu nahe zu liegen. Schon im erſten Moment, in welchem die Engel geſchaffen wurden, bewegte ſich ihr freier Wille, da aber, was im erſten Moment ſeines Seyns thätig zu ſeyn beginnt, noch ganz durch das Princip beſtimmt iſt, von welchem es das Seyn erhielt, ſo kann der Teufel nicht ſchon im erſten Moment ſeiner Schöpfung böſe geweſen ſeyn. Auf der andern Seite aber muß der Fall des Teufels doch mit dem Zeitpunct ſeiner Schöpfung ſo nahe als möglich zuſammengedacht werden. Da nämlich die Engel durch Einen verdienſtlichen Act zur Seligkeit gelangen, ſo hätte der Teufel, wenn er im erſten Momente, in welchem er im Zuſtand der Gnade geſchaffen wurde, die Seligkeit verdiente, ſogleich nach dem erſten Moment die Seligkeit erhalten, wenn nicht die Sünde dazwiſchengekommen wäre. Sezte man aber voraus, daß der Teufel nicht im Zuſtand der Gnade geſchaffen wurde, oder im erſten Moment noch keinen Act ſeines freien Willens haben konnte, ſo hindert nichts, daß zwiſchen der Schöpfung und dem Fall eine kleine Zwiſchenzeit ſtattfand [26]).

Daß der Engel nicht ſchon im erſten Moment ſeiner Schöpfung ſündigen konnte, wie Thomas aus dem Grunde

25) Qu. 63. art. 7.
26) Qu. 63. art. 6.

hauptet, weil ſonſt als die Urſache dieſer Bewegung zur ünde Gott gedacht werden müßte, gibt Duns Scotus nicht . Der Defect der ſecundären Urſache könne als Defect nicht krkung der erſten Urſache ſeyn. Wenn daher auch in je= m erſten Moment ein Defect im Willen des Engels ſtatt= funden hätte, ſo könnte er doch nicht auf Gott oder die ſte Urſache zurückgeführt werden. Gott verhält ſich über= upt als wirkende Urſache immer auf dieſelbe Weiſe zu dem illen, als der ſecundären Urſache [27]). Gegen die weitern rgumente, daß der Engel, wenn er ſchon im erſten Moment ndigte, ebendeswegen nicht ſündigte, weil er, wenn er im ſten Moment ſündigte, mit Nothwendigkeit ſündigte, daß er t erſten Moment noch nicht mit beſtimmter Ueberlegung ſich tſcheiden, alſo auch noch nicht ſündigen konnte, ferner, daß t erſten Moment die natürliche Bewegung des Willens des ngels die geradeſte war, alſo in dieſem Moment auch noch n böſer Act, keine verkehrte Bewegung des freien Willens ttfinden konnte, — gegen dieſe und andere ähnliche Argu= ente macht Duns Scotus durchaus den Saz geltend, daß der ngel ſchon im erſten Moment ſeines Seyns auch die Frei= it des Willens im vollen Sinne haben mußte [28]). Was

---

7) A. a. O. S. 514.: *Semper aequaliter causatur a Deo, non solum quantum ad conservari, sed quantum ad causari. Deus semper causat unum: nam conservari continue ab ipso est continue causari: sicut ergo defectus causae secundae infuisset a Deo in primo instanti, cum Deus nunc causet voluntatem sicut in primo instanti, nunc causaret peccatum, sicut in principio.*

8) A. a. O. S. 516.: *In primo instanti fuit natura rectissima, et tamen potuit fuisse obliquitas in actu elicito a voluntate libera, quia rectitudo naturae stat cum voluntate non recta. Nec illa ratio valet, quia sequitur, quod sicut non posset peccare in primo instanti, sic nec in secundo vel tertio; sicut enim peccatum nihil naturae*

die Seligkeit betrifft, ſo nimmt Duns Scotus an, daß die Guten und die Böſen auf dem Wege zum Ziel von einander verſchieden waren, weil ſie ſonſt nicht am Ziele ſelbſt durch die Endes-Entſcheidung geſchieden worden wären. In Anſehung des Weges ſind daher nothwendig zwei [29]) Perioden anzunehmen, eine, in welcher ſie in der Gnade (wenn man nämlich annehmen will, daß die Böſen die Gnade hatten) oder wenigſtens in der Natur gleich waren, und eine zweite,

---

adimit, alioquin tota posset consumi per peccata, sic etiam nihil inclinationis naturalis adimit. — S. 32.: *Teneo igitur, quod potuit in primo instanti habere potentiam volitivam perfectam et non limitabatur ad rectam operationem: non enim habuit in secundo instanti magis determinans, quam in primo, ergo etc. et hoc potuit esse, quia in illo instanti potuit esse amore amicitiae ultra rectam rationem.*

29) *Morae duae*, jedoch *in via*. Mit der Beſtimmung dieſer *morae* machte ſich Duns Scotus viel zu thun. Vgl. S. 508.: *Possunt poni duae morae: una scilicet, in qua sint in termino, et alia sola praecedens, in qua sunt in via, et ita ponit quidam Doctor* (Thomas), *quod simul erant creati in gratia omnes in primo instanti, et in illo omnes meruerunt, in secundo instanti isti meruerunt, et non illi, quia posuerunt obicem, ita quod si non posuissent, fuissent praemiati sicut alii. Possunt tamen poni tres morae, et hoc multipliciter. Uno modo, quod in prima mora fuerunt omnes in naturalibus suis, in secunda mali in peccato et justi in merito, in tertia in gratia, et fuerunt boni simul et in praemio et in gloria, et mali in poena. Et haec videtur via Magistri* u. ſ. w. *Alio modo possunt poni quatuor morae* u. ſ. w. Nachdem er ſodann ſechs *propositiones probabiles* aufgeſtellt hat, folgert er aus ihnen, *quod necesse sit ponere ad minus tres moras, unam scilicet, in qua omnes in termino sunt, et aliam, in qua boni ultimate merentur, et mali demerentur, tertiam, in qua omnes creati sunt uniformes.*

welcher ſie noch auf dem Wege verſchieden waren, ſo daß
e Einen das Endreſultat ihres Verdienſts hatten, und die
ndern das ihres Nichtverdienſts; das dritte Moment war
e nothwendige endliche Scheidung des Einen vom Andern.
as die erſte Periode betrifft, in welcher ſie gleich waren,
kann man mit Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß ſie im
ſten Moment gleich waren im Zuſtand der Natur, ohne
nade geſchaffen. Im zweiten Moment waren ſie in der
nade gleich, und im dritten hatten die Guten ein vielfaches
erdienſt und die Böſen ein vielfaches Nichtverdienſt, und
a vierten waren ſie am Ziel. Dieß hält Duns Scotus für
is Angemeſſene, weil ſie ſo die Erfahrung eines jeden Zu-
ndes machten, und mehr Gelegenheit hatten, einen ver-
enſtlichen Act um ſo intenſiver hervorzubringen, nachher
enn ſie die Gnade hatten, nach der gemachten Erfahrung,
ß ſie durch ihre natürliche Kraft es im erſten Moment nicht
nnten. Uebrigens könne man auch annehmen, daß ſie zu-
ſt in der Gnade gleich geſchaffen waren. Daß ſie aber
gleich die Seligkeit erhielten, läßt Duns Scotus nicht gel-
n, und wenn man dieß aus der nicht discurſiven Natur der
ngel ſchließen wollte, ſo beſtritt er die Vorausſezung, von
elcher man ausging, theils an ſich, theils wegen des Wider-
uchs, auf welchen ſie führte [30]).

---

30) Er läugnet S. 524. *quod angelus sequatur omnem suam perfectionem naturalem sine discursu: non est enim necesse, quod simul cognoscat principium et omnes conclusiones virtualiter contentas in principio. — Vel esto quod non discurrat, si unus actus meritorius sufficit in uno instanti tantum, ad hoc quod angelus sequatur suam beatitudinem supernaturalem, quare ergo angeli mali non habuerunt beatitudinem, ex quo omnes in illo primo instanti eliciebant unum actum meritorium, secundum illum Doctorem? — Ideo dico, quod unum opus supernaturale et unus actus meritorius non est suffi-*

Je mehr ſich bei Duns Scotus auch in dieſer Lehre alles um die Idee der Freiheit bewegt, deſto mehr Wichtigkeit mußte für ihn die unmittelbar darauf ſich beziehende Frage haben, ob der böſe Engel das Böſe mit Nothwendigkeit will [31]? Thomas ſuchte die gewöhnliche Anſicht, nach welcher der Fall für den Engel daſſelbe iſt, was für den Menſchen der Tod, als den Grenzpunct für die Erlaßbarkeit der Todſünden, aus ſeiner Theorie von der eigenthümlichen Natur der Engel zu rechtfertigen. Die Apprehenſion des Engels unterſcheidet ſich von der des Menſchen dadurch, daß der Engel das, was er mit dem Verſtand ergreift, unbeweglich feſthält. Ebenſo hängt der Wille des Engels, ſobald er ſein Object ergriffen, unabänderlich an ihm feſt. Deswegen kann der freie Wille des Menſchen, ſowohl vor der Wahl als nach derſelben, ſich auch zum Entgegengeſezten wenden. Der freie Wille des Engels aber kann ſich nur vor der Wahl zwiſchen entgegengeſezten Objecten bewegen. Wie daher die guten, der Gerechtigkeit ſtets anhängenden, Engel in ihr befeſtigt worden ſind, ſo läßt ſich bei denen, die geſündigt haben, nur eine Verhärtung im Böſen annehmen [32]. Auf ähnliche Weiſe argumentirt Heinrich von Gent [33] aus der Vollkommenheit des Willens. Je vollkommener der Wille iſt, deſto vollkommener vertieft er ſich in das Object ſeines Wollens.

---

cienter inductivus ex congruo beatitudinis supernaturalis: si enim dispositio naturalis est, quod operando hoc post hoc acquiratur beatitudo naturalis, multo magis requiritur in gratia, quae est dispositio respectu beatitudinis supernaturalis, operatio hujus post hoc in acquirendo beatitudinem supernaturalem.

31) Dist. 7. qu. unica.

32) Qu. 64. art. 2. Vgl. Duns Scotus a. a. O. S. 558. – *et ita radicaliter ex immobilitate cognitivae factus est bonus impeccabilis et malus impoenitens.*

33) Quodl. 8. qu. 11.

ie vollkommenſte Freiheit hat der Wille, wenn er, wie bei
m Engel, vom Körper getrennt iſt. Auch ſchon der menſch-
he Wille kann ſich, wenn er in einem unvergänglichen
örper exiſtirt, in ſein Object ſo vertiefen, daß er von dem-
lben nicht mehr abſpringen kann. Noch mehr wird alſo
r freieſte Wille ſich in ſein Object vertiefen, daß er mit
m völlig Eins wird, und weder den Willen, noch die Kraft
s Willens hat, ſich von ihm zurückzuziehen [54]). Zwei we-
ntlich verſchiedene Anſichten von der Freiheit des Willens
ufen hier ſo durcheinander, daß auf der einen Seite zwar
e freie Beweglichkeit zwiſchen verſchiedenen Objecten der
Wahl zum Begriffe des Willens gerechnet, auf der andern
ier aus der Vollkommenheit des Willens ſeine unbewegliche
xirung in einem beſtimmten Object abgeleitet wird. Es iſt
doch leicht zu ſehen, welche der beiden Anſichten von der
ndern verdrängt wird, und Thomas trägt daher kein Be-
nken, auf die Einwendung, daß die Freiheit des Willens
r Natur jedes intellectuellen Weſens gehöre, ſomit auch in
n Engeln ſowohl auf das Gute als das Böſe gerichtet
yn müſſe, zu erwiedern: wenn auch ſowohl die guten als
e böſen Engel freien Willen haben, ſo könne ſich doch in
iden die Willensfreiheit nur nach der Beſchaffenheit ihrer
atur richten, womit geradezu die Unterordnung des Willens
nter die Natur ausgeſprochen iſt. Es iſt demnach hier
nz der Ort, wo Duns Scotus ſeinen eigenthümlichen Stand-
nct zu behaupten hatte, und er tritt daher auch ſogleich
n angeführten Behauptungen mit dem Grundſaz entgegen,

---

4) *Efficaciter currit in volitum ponendo ibi finem: veniens autem ad obstaculum synteresis non ibi stetit, sed contemnendo impingit, et in illam etiam retunditur, ut se retrahere nec velit, nec possit velle, ut si ferrum impingatur ossi, retunditur, nec retrahi potest, nec eadem virtute, qua immittitur, nec majori.*

daß jede Urſache, ſolange ſie nicht als Urſache eine andere iſt, nur ſo wirken kann, wie es ihrer Natur gemäß iſt. Der Wille, wie er an ſich von Natur iſt, nicht wie er actuell in einem beſtimmten Act exiſtirt, iſt die Urſache ſeiner Acte, als eine an ſich freie Urſache. Dieſe Freiheit hat er an ſich vor jedem Act, und der Act, in welchem er ſich äuſſert, iſt ſeine natürliche Form. Der Wille kann ſich daher, wenn er einen Act hervorbringt, nicht anders verhalten, als er an ſich iſt, vor dem Act. Dadurch, daß er ſich zu einem Act beſtimmt, wird er nicht anders, als er vor dem Act an ſich iſt; denn wenn er auch, ſofern er actuell iſt, ſich anders verhält, ſo bezieht ſich dieß doch nur auf ein Accidens, nicht aber auf ſeine Natur an ſich, welcher zufolge er der ſchlechthinige Willens-Act ſelbſt iſt: ſomit kann er auch nie auf eine dem urſprünglichen Act entgegengeſezte Weiſe ſich zu einem guten oder böſen Act beſtimmen, ſo daß das an ſich Zufällige zu einem Nothwendigen wird. Der Wille iſt daher mit Einem Worte ein abſolutes Princip, eine Cauſalität, die das immanente Princip der Selbſtbeſtimmung in ſich ſelbſt hat; wenn er daher durch eine andere Urſache anders, als zu ſeinem urſprünglichen Weſen gehört, zu wirken beſtimmt würde, ſo würde er ebendamit aufhören, das abſolute Princip zu ſeyn, das er an ſich iſt [35]). Schon dadurch ſind jene beiden

35) A. a. O. S. 560.: *Nulla causa secunda potest esse ratio principalis causae agendi, oppositto modo illi, qui convenit principali agenti ex sua causalitate: sic enim causa principalis non esset principalis, quia determinaretur ad oppositum modum a causa secunda ad agendum suo proprio modo agendi: ergo cum voluntas sit causa principalis sui actus, quodcunque ponatur in voluntate respectu actu ejus, vel non, erit causa actus sic eliciendi, vel si sit causa, est causa secunda respectu voluntatis et non causa principalis: sequitur ergo, quod voluntas per nihil aliud determinatur ad agendum.*

Behauptungen widerlegt, Duns Scotus weist aber das Unhaltbare derselben noch näher nach, und macht besonders auf den Widerspruch aufmerksam, in welchen die Meinung des Thomas mit sich selbst kommt. Wenn nämlich, wie Thomas behauptet, der Verstand den Willen bestimmt, der Verstand der Engel aber vor dem Fall nur die an sich rechte Richtung haben konnte, so konnte er auch den Willen nur zum Wollen desa n sich Guten bestimmen, und es läßt sich daher gar nicht denken, wie der Wille je sündigen konnte. Und wenn der Verstand und Wille sich zu einander verhalten, wie das Bewegende und das Bewegliche, so kann der Wille nicht erst nach der ersten Wahl unbeweglich geworden seyn, sondern er muß es schon vor derselben gewesen seyn, weil die an sich zum Wesen des Verstandes gehörende Unbeweglichkeit sich immer auf dieselbe Weise zum Willen verhalten muß. Es wird dadurch, so wie durch das, was Duns Scotus gegen Heinrich bemerkt, nur bestätigt, was schon von selbst klar ist, daß eine Ansicht, welche den Willen aus der Freiheit in die Nothwendigkeit übergehen läßt, an sich schon in dem Willen nicht anerkennen kann, was ihn allein zum Willen macht, das Princip der freien Selbstbestimmung. Aus diesen Bestimmungen ergibt sich von selbst die Anwendung auf die vorliegende Frage. Ist der Wille der gefallenen Engel an sich frei, so kann ihm auch die Möglichkeit nicht abgesprochen werden, sich für das Gute zu bestimmen. Wenn sie daher gleichwohl im Bösen beharren, so kann die Ursache nur im Willen selbst, oder in Gott liegen. Liegt sie im Willen, so ist ebendamit gesagt, daß der Wille sich ebensogut vom Bösen abwenden kann, als er sich selbst dazu bestimmte. Liegt sie aber in Gott, so kann dieß nur davon verstanden werden, daß Gott den Willen verläßt, indem er ihm die Gnade nicht geben will. Sofern also die Gnade das Princip des wahrhaft verdienstlichen Wollens ist, kann ein solches auch den

Engeln nicht zukommen [36]). Dagegen läßt ſich aber auch nicht behaupten, daß ſie nichts anderes als nur Böſes wollen, ja es iſt ſogar wahrſcheinlich, daß ſie auch Gutes wollen, obgleich freilich das Böſe in ihnen immer ſo überwiegend iſt, daß das Gute, das ſie wollen, nie zur Actualität gelangt [37]).

Es iſt, wie wir ſehen, immer wieder der allgemeine Gegenſaz der beiderſeitigen Standpuncte, auf welchen die die Lehre von den Engeln betreffenden Differenzen zwiſchen Thomas und Duns Scotus zurückgehen. Wie Thomas die Engel

36) A. a. O. S. 574.: *Ad resiliendum meritorie requiritur aliud principium a voluntate, puta gratia, quam angelus malus non potest ex se habere, et Deus secundum quod deseruit ipsum, disposuit sibi eam non dare.*

37) A. a. O. S. 577.: *Aliquando potest habere volitionem non malam malitia contraria bonitati morali, licet non habeat bonam bonitate morali completa, quae est ex omnibus circumstantiis, licet in hoc non appareat impossibilitas, quin possit habere complete bonum moraliter, saltem hoc videtur probabile, quod actum bonum ex genere potest habere. — Mirum enim videtur, negare potentiam naturalem in natura illa excellente, ubi non apparet aliquid, propter quod sit neganda: probabile est tamen, quod secundum hanc potentiam non exeant in actum propter vehementem malitiam, secundum quam magis probabile est, quod agunt, quam secundum potestatem naturalem, secundum quam possent in actus aliquo modo oppositos. — Habent potentiam non peccandi, quia habent potentiam, quae non est formaliter peccatum, licet non habeant potentiam non peccandi, hoc est non esse in peccato.* Der unter den verneinenden Gründen S. 557. vorangeſtellte allgemeine Saz: *nullus intellectus est ita aversus, quin possit intelligere aliquod verum, quia prima principia omni intellectui sunt nota ex terminis, ergo nulla voluntas est ita aversa ab ultimo fine, quin possit velle ultimum finem*, wird von Duns Scotus nicht widerlegt.

as dem Geſichtspunct ihres quantitativen Unterſchieds einer-
its von Gott, andererſeits von dem Menſchen betrachtet, ſo
: es dagegen bei Duns Scotus die Idee der Freiheit, um
elche ſich ſeine ganze Lehre von den Engeln bewegt. Durch
eſen Fortſchritt vom Quantitativen zum Qualitativen iſt im
runde ſchon der Boden untergraben, auf welchem die tran-
ndente Engelwelt ruht. Es fallen nicht nur die verſchie-
nen Claſſen, die man unter den Engeln unterſchied, in eine
inheit zuſammen, ſondern es ſind nun auch die Engel und
e Menſchen, als freie geiſtige Subjecte, einander weſentlich
eich, ihr Verhältniß zu Gott, als dem abſoluten Geiſt, iſt
i ſich daſſelbe; was ſie von einander trennt, wird zu einem
oßen Accidens, einem mehr und mehr verſchwindenden Mo-
nt, und die Nothwendigkeit iſt nicht mehr vorhanden, zur
usfüllung des unendlichen Abſtands zwiſchen Gott und dem
lenſchen, das Daſeyn vermittelnder Weſen vorauszuſezen.
ieß iſt die ſpeculative Bedeutung, welche die ſcholaſtiſche
hre von den Engeln hat; es geſchah ſo auch durch ſie, durch
n Entwicklungsgang, welchen ſie von dem Traditionellen,
d Mythiſchen zum dogmatiſchen Begriff und von der un-
ſtimmten Vorſtellung unkörperlicher Subſtanzen zu dem
:griff freier geiſtiger Subjecte nahm, ein nicht unwichtiger
chritt, um aus der tranſcendenten Metaphyſik zur concre-
i Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns herüberzukommen.

Fünftes Kapitel.

ie Lehre von der Menſchwerdung Gottes und der Perſon Chriſti.

. Die ſcholaſtiſche Behandlung dieſer Lehre unterſcheidet
) von der bisherigen hauptſächlich dadurch, daß, während
n bisher vor allem darauf ausging, den Hauptpunct, wel-
r der ſtete Gegenſtand des Streits war, die Einheit der

Perſon in der Zweiheit der Naturen, auf den ſtehenden B griff und Ausdruck zu bringen, die Scholaſtiker das kirch feſtſtehende Dogma nach ſeinen einzelnen Momenten un den Geſichtspunct der verſchiedenen Kategorien, die ſich d unterſcheiden ließen, zu ſtellen ſuchten, um es auf dieſ Wege dem dogmatiſchen Bewußtſeyn näher zu bringen. Na dem Petrus Lombardus den vorhandenen Lehrſtoff in ſein Diſtinctionen und Quäſtionen abgetheilt und jeden Frag punct mit den betreffenden Auctoritäten belegt hatte, war Thomas, welcher in ſeiner theologiſchen Summe das Ga zuerſt in eine mehr ſyſtematiſche Ordnung brachte, und di ebenſo umfaſſende als überſichtlich klare Darſtellung ſeiner Lehre gab[1]), ein Scholaſtiker konnte bei einer ſolchen Unt ſuchung nur von der Möglichkeit, Schicklichkeit oder Not wendigkeit der in Frage ſtehenden Sache ausgehen. Nach logiſchen Feſtſtellung des Begriffs unterſucht Thomas das Weſen der Unio an ſich, wie ſie geſchehen iſt, und wahrh iſt, und in Anſehung ihrer beiden Hauptſeiten, der die Na annehmenden Perſon und der von der Perſon angenommen menſchlichen Natur, wobei auch noch die Theile der letzte wie ſie an ſich zur Unio gehörten, und dieſelbe auf die ein oder andere Weiſe vermittelten, in Betracht gezogen werden. Eine weitere Hauptfrage iſt, was mit der Exiſtenz des Gottes ſohns in der menſchlichen Natur als weſentliche Eigenſchaft deſſelben zuſammengedacht werden muß, und zwar entweder als Vollkommenheit oder als Mangel. Zur Vollkommenheit Chriſti wird die ihm inwohnende Gnade, ſein Wiſſen und ſeine Macht gerechnet, und zu ſeinen Mängeln, was er in ſeinem ſin perlichen und pſychiſchen Seyn menſchlich Schwaches an ſich hatte. Sodann geht die Unterſuchung weiter zu demjenigen fort, was in Folge der Unio Chriſtus zukommt, und zwar 1) an ſich, d. h. welche Säze von ihm als Gott und als Menſchen wa

1) Summa theol. P. III. qu. 1 — 59.

dicirt werden können, und wie es sich überhaupt mit der Einheit in ihm verhält, und insbesondere mit der Einheit seines Willens und seiner Wirksamkeit; 2) in Ansehung seines Verhältnisses zum Vater, und des Verhältnisses des Vaters zu ihm; 3) in Ansehung seines Verhältnisses zu uns, wobei die Untersuchung mit der Frage über die Anbetung Christi, ob seine Gottheit und Menschheit Gegenstand einer und derselben Anbetung seyen, von der Lehre von der Person Christi in die Lehre von seinem Geschäft und Verdienst übergeht.

Aus der großen Menge der großentheils blos formellen Fragen, mit deren Erörterung sich Thomas beschäftigt, hebt sich die an der Spize seiner Untersuchung stehende, warum Gott Mensch geworden, auf welchem innern Grunde der Nothwendigkeit die Menschwerdung beruht, als die am meisten speculative hervor. Um die Menschwerdung aus dem absoluten Wesen Gottes zu begreifen, geht Thomas auf die Idee Gottes als des absolut Guten zurück. Als der absolut Gute muß er sich auf absolute Weise mit der Creatur verbinden, was nur so geschehen kann, daß er sich mit einer geschaffenen Natur so verbindet, daß die drei, Wort, Seele und Fleisch, zu Einer Person werden. Ist die Menschwerdung im absoluten Wesen Gottes selbst begründet, so muß sie auch eine an sich nothwendige und darum auch mit dem Wesen Gottes gleich ewige seyn. Allein Thomas hält diese Idee nicht fest, und er weiß eben diese Einwendung, die er seinem Hauptsaze entgegenstellt, das Argument, daß wenn Gott als der absolut Gute, Mensch geworden ist, er ebenso von Ewigkeit Mensch geworden seyn muß, wie er von Ewigkeit der absolut Gute ist, nur so zu beantworten, daß er von Gott auf die Creatur überspringt, und in der Veränderlichkeit der Creatur den Grund findet, warum die Menschwerdung Gottes keine ewige, sondern eine erst in der Zeit gewordene ist. Wie die Creatur zuvor noch nicht war und erst zu seyn anfing, so mußte sie auch, was sie noch nicht war, mit Gott

perſönlich Eins werden. Daraus folgt aber auch, daß der Grund der Menſchwerdung nur im Weſen der Creatur, nicht im Weſen Gottes liegt, oder im Weſen Gottes nur inſofern liegen kann, ſofern Gott in ſeiner Einheit mit der Creatur erſt durch das zeitliche Werden der Creatur zu dem abſoluten Gott werden kann, welcher er nach der Idee ſeines Weſens ſeyn muß, eine Anſicht, von welcher Thomas weit entfernt iſt. Iſt daher die Menſchwerdung keine ewige, und gehört ſie, ſofern ſie erſt in der Zeit erfolgt, nicht zur Vollkommenheit Gottes, ſondern nur zur Vollkommenheit der Creatur, ſo iſt ſie überhaupt für Gott nur etwas Aeuſſerliches und Zufälliges, und kann ſomit auch nicht aus dem abſoluten Weſen Gottes begriffen werden. Dieſes Schwanken zwiſchen der abſoluten Betrachtung und der blos relativen, zieht ſich durch die ganze Lehre des Thomas hindurch. Auf der einen Seite ſoll die Menſchwerdung ihre objective Wahrheit nur in dem abſoluten Weſen Gottes haben, auf der andern Seite dann hat ſie ihre ganze Bedeutung nur für das endliche Subject und für das ſubjective Bewußtſeyn. Auf dieſem ſubjectiven Standpunct unterſcheidet Thomas zur Beantwortung der Frage, ob die Menſchwerdung Gottes, oder des Worts, zur Herſtellung der Menſchheit nothwendig war, eine doppelte Nothwendigkeit, die abſolute und die relative. Daß die Menſchwerdung an ſich nothwendig war zur Herſtellung der Menſchheit, kann man nicht behaupten, weil Gott vermöge ſeiner Allmacht die menſchliche Natur auf vielfache andere Weiſe hätte herſtellen können. Gleichwohl aber kann die Menſchwerdung auch wieder aus dem Geſichtspunct der Nothwendigkeit betrachtet werden, ſofern ſie der ſchicklichſte Weg zur Erlöſung war, und auf keinem andern Wege ſo viel Gutes für den Menſchen erreicht werden konnte. In dieſer Hinſicht hebt Thomas folgende Momente hervor: 1. Sie iſt für den Glauben am zweckmäßigſten: der Menſch hat ein um ſo größeres Vertrauen zur Wahrheit, wenn die Wahrheit ſelbſt, der Sohn

Gottes, als Mensch den Glauben begründet hat. 2. Für die Hoffnung ist nichts nothwendiger, als der thatsächliche Beweis der Liebe Gottes zu uns, welcher dadurch gegeben wurde, daß der Sohn Gottes mit unserer Natur in Gemeinschaft trat. Dasselbe gilt 3. von der Liebe, die auf keine andere Weise in höherem Grade in uns erweckt werden kann. 4. Dadurch, daß Gott Mensch wurde, ist uns ein sichtbares Vorbild für den rechten Wandel gegeben. 5. Durch die Menschheit Christi haben wir die volle Theilnahme an der Gottheit, die die wahre Seligkeit des Menschen und der Endzweck des menschlichen Lebens ist, erlangt. Gott ist Mensch geworden, damit der Mensch Gott würde. Wie in Ansehung aller dieser Momente das Gute des Menschen positiv gefördert wird, so ist die Menschwerdung auf der andern, negativen, Seite ebenso nützlich zur Entfernung des Bösen. 1. Je enger sich Gott mit der menschlichen Natur verbindet, desto weniger kann der Mensch dem Teufel den Vorzug geben. 2. Je klarer die Würde der menschlichen Natur, die hohe Stelle, die sie unter den Creaturen einnimmt, ins Licht gesezt wird, desto größere Scheu muß der Mensch haben, seine Natur zu entweihen. 3. Die freie Gnade Gottes ohne alles Verdienst wirkt der Anmaßung des Menschen entgegen. 4. Die Erniedrigung Gottes dämpft den Stolz des Menschen. 5. Nur der Gottmensch kann den Menschen aus der Knechtschaft der Sünde befreien. Da alle diese Momente nur eine subjective Nothwendigkeit begründen, die Menschwerdung nur als ein subjectives Bedürfniß erscheinen lassen, bleiben wir ebendaher auch nur im Kreise der subjectiven Betrachtung stehen, und die Frage dringt sich immer wieder auf, ob diese subjective, für das endliche Subject existirende Nothwendigkeit auch eine an sich seyende ist, ob also Gott an sich, und nicht blos für den Menschen, in lezter Beziehung somit nur in der Vorstellung und Meinung des Menschen Mensch geworden ist. Bei Thomas fällt das überwiegende Moment zulezt immer wie-

der auf dieſe ſubjective Seite, wie dieß aufs neue bei der Frage der Fall iſt, ob Gott, auch wenn der Menſch nicht geſündigt hätte, Menſch geworden wäre. Hat die Menſchwerdung ihren Grund nur in dem Bedürfniß des endlichen Subjects, ſo kann ſie nicht beſſer motivirt werden, als durch den Zuſtand der Sünde, in welchem der Menſch ſich befand, glaubt man dagegen die Frage, ob Chriſtus auch ohne die Sünde der Menſchen Menſch geworden wäre, bejahen zu zu können, ſo iſt man ſchon auf dem Wege, den Grund der Menſchwerdung überhaupt nicht mehr blos auf der Seite des endlichen Subjects zu ſuchen. Thomas neigt ſich weit mehr auf die Seite der Verneinung hin, weil in der heiligen Schrift, ohne welche man über die freien Willens-Entſchlüſſe Gottes nichts wiſſen könne, die Menſchwerdung immer nur auf die Erlöſung bezogen werde, die Möglichkeit aber wenigſtens einer Menſchwerdung ohne Vorausſezung der Sünde will er nicht läugnen. Wie unbefriedigend dieß iſt, zeigt ſich noch mehr bei der Antwort auf das Hauptargument für die Bejahung der Frage. Daß Gott auch ohne die Sünde Menſch geworden wäre, ſcheint aus der Idee der göttlichen Allmacht zu folgen, ſofern ſich dieſelbe in einer unendlichen Wirkung offenbaren muß. Da nun eine bloße Creatur keine unendliche Wirkung ſeyn kann, ſo kann nur die Menſchwerdung eine ſolche That Gottes ſeyn, in welcher ſich ſeine Allmacht in einer unendlichen Wirkung offenbart, weil in ihr Gott und Menſch, wie Endliches und Unendliches, ungeachtet des unendlichen Abſtands, Eins werden, wodurch erſt das Univerſum zu ſeiner Vollendung kommt. Auch hier umgeht Thomas das eigentliche Moment der Sache, indem er eine doppelte Capacität der menſchlichen Natur unterſcheidet, eine natürliche und eine andere von der Macht Gottes abhängige, und behauptet, daß Gott nicht immer thun müſſe, wozu die menſchliche Natur an ſich die Empfänglichkeit in ſich hat, weil er ſonſt in der Creatur nichts thun könnte, als er wirk-

ch thut. Wenn alſo auch die menſchliche Natur an ſich
hig iſt, mit Gott Eins zu werden, ſo iſt doch daraus nicht
ı ſchließen, daß Gott wirklich Menſch geworden wäre, weil
e Menſchwerdung an ſich nichts Nothwendiges, ſondern nur
was Willkürliches iſt. Ebenſo willkürlich iſt es daher, daß
ott die menſchliche Natur nach der Sünde um ſo höher
ben wollte: das geſchehene Böſe war nur die zufällige
eranlaſſung, daß Gott dafür um ſo mehr Gutes hervorbrin-
n wollte. Geht man aber auf die bloße Willkür zurück,
muß man auch davon abſtrahiren, daß es an ſich zum
ſoluten Weſen Gottes gehört, ſich auf abſolute Weiſe durch
e abſolute Einheit des Endlichen und Unendlichen zu offen-
ren; und Gott iſt ſo, abſolut betrachtet, überhaupt nichts
deres, als die abſolute Willkür, ſomit auch nicht die ab-
lute Güte, zu deren Weſen es an ſich gehört, ſich auf ab-
lute Weiſe zu offenbaren und mitzutheilen. Thomas kommt
f dieſe Weiſe auf einen ſeinem wahren Standpunct ganz
ıtgegengeſezten, oder vielmehr er ſchwankt zwiſchen zwei ent-
gengeſezten Standpuncten, und es kann daher nicht befrem-
n, daß er, je nachdem er dazu veranlaßt wird, von dem
tandpunct der Willkür und der Subjectivität auch wieder
dem objectiven Standpunct der Nothwendigkeit zurücklenkt.
ach den verſchiedenen Fragen über die Möglichkeit der
enſchwerdung, ob nur eine göttliche Perſon, oder auch die
ttliche Natur, und zwar an ſich ohne eine Perſon, ob eine
erſon ohne eine andere, ob jede der drei Perſonen, auch der
ater und der heilige Geiſt [2]), die menſchliche Natur anneh-

2) Dieſe Frage wird bejaht Qu. 3. art. 5.: *Principium actus est virtus divina, terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter et indifferenter se habet ad omnes personas: eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quomodocunque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet*

men konnte, mußte auch die Frage beantwortet werden, warum es ſich gerade für die Perſon des Sohns am beſten ſchickte, Menſch zu werden [3]? Dieſe Frage beantwortet Thomas mit Gründen, welche die Vorausſezung einer bloßen Willkür wieder ſehr in die Ferne rücken. Für den Sohn ſchickte ſich die Menſchwerdung am beſten: 1) wegen des Weſens der Unio ſelbſt. Das Aehnliche einigt ſich am beſten. Der Sohn hat als das Wort Gottes eine gemeinſame Beziehung zur ganzen Creatur: als das Wort des Künſtlers oder der künſtleriſche Begriff, iſt er das Urbild deſſen, was vom Künſtler gemacht wird. Als der ewige Begriff Gottes iſt das Wort das Urbild der geſammten Creatur. Wie nun durch die Theilnahme am Urbild die Creaturen für ſich beſtehen, aber auf bewegliche Weiſe, ſo ſchickte es ſich, daß durch eine nicht blos particuläre, ſondern perſönliche Vereinigung des Worts mit der Creatur die Creatur wiederherſtellt und zur ewigen und unbeweglichen Vollkommenheit erhoben wurde, wie ja auch der Künſtler das zerfallene Kunſtwerk nach der künſtleriſchen Idee deſſelben wiederherſtellt. Auſſerdem hat der Sohn noch eine ſpecielle Beziehung zur menſchlichen Natur, weil er als das Wort der Begriff der ewigen Weisheit iſt, von welcher alle menſchliche Weisheit ausfließt. Als vernünftiges Weſen kann der Menſch das Princip ſeiner Vollendung nur in der Weisheit haben, und es war daher ſchicklich, daß das Wort Gottes ſelbſt zur Realiſirung der Vollkommenheit des Menſchen mit der menſch-

eorum suam actionem terminare, sicut patet in potentiis rationalibus, quae se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personae patris vel spiritus sancti, sicut univit eam personae filii, et ideo dicendum, quod pater vel spiritus sanctus potuit carnem assumere sicut et filius.

3) Qu. 3. art. 8.

en Natur ſich perſönlich vereinigte. Daſſelbe folgt 2. aus m Zweck der Unio, ſofern durch ſie die Prädeſtination derer füllt wird, die zur himmliſchen Erbſchaft beſtimmt ſind. rben ſind nur Söhne, und nur der natürliche Sohn iſt , durch deſſen Vermittlung die Menſchen als Adoptivſöhne ı ſeiner Sohnſchaft theilnehmen können. 3. Auch in der eſchaffenheit der erſten Sünde, welche durch die Menſch- erdung geheilt werden ſollte, liegt noch ein beſonderer rund. Wie der Menſch durch einen verkehrten Wiſſenstrieb ndigte, ſo erforderte es die Analogie, daß er durch das Wort der wahren Weisheit zu Gott zurückgeführt wurde. lle dieſe Momente haben ihre wahre Bedeutung nur unter orausſezung eines immanenten Verhältniſſes zwiſchen Gott ıd der Welt, in Folge deſſen der Sohn als die urbildliche dee gedacht wird, deren Verwirklichung theils die Creatur erhaupt, theils insbeſondere die intellectuelle Natur des lenſchen iſt. Iſt der Sohn an ſich das Princip der Menſch- erdung, ſo kann ſeine wirkliche Menſchwerdung ebenſowenig r zufällig und willkürlich gehalten werden, als ſich dieſe nſicht mit dem Syſtem des Scotus Erigena, an welches h Thomas hier genau anſchließt, vereinigen ließe, und es daher nur das Schwankende der Anſicht, wenn Thomas ıs an ſich Nothwendige gleichwohl nur für das Con- niente hält.

Eine innere Nothwendigkeit der Menſchwerdung Gottes nn demnach nach Thomas nicht behauptet werden, ſondern : iſt nur als eine gegebene Thatſache des chriſtlichen Glau- ns anzuſehen. Da aber das Wirkliche, auch wenn ſeine othwendigkeit nicht begriffen werden kann, doch wenigſtens s möglich und denkbar nachgewieſen werden muß, ſo kommt nur darauf an, den Begriff der Perſon Chriſti ſo feſtzu- llen, daß er mit dem denkenden Bewußtſeyn in keinen iderſpruch kommt. Für dieſen Zweck geht Thomas auf e Entwicklung des kirchlichen Lehrſazes über, daß die Unio

des fleiſchgewordenen Worts nicht in der Natur, ſondern in der Perſon geſchehen ſey; denn Natur iſt das Weſen, die Quidität von Etwas, die ſpecifiſche Differenz, oder das, was ein Weſen zu dieſem beſtimmten Weſen macht. Zwei Weſen können auf dreifache Weiſe Eins werden: 1. ſo, daß ſie als das, was ſie für ſich ſind, bleiben, aber in das Verhältniß einer gewiſſen Ordnung und Form zu einander kommen. Da dieß jedoch nur eine formelle Zuſammenſezung, nur ein äuſſeres accidenzielles Verhältniß wäre, ſo kann die Menſchwerdung in dieſer Weiſe nicht gedacht werden. 2. Es kann eine Veränderung und Miſchung ſtattfinden. Allein auch dieß läßt ſich nicht annehmen, weil die göttliche Natur an ſich unveränderlich iſt, und durch die Miſchung, auch wenn ſie möglich wäre, etwas Anderes entſtehen würde. 3. Ohne Veränderung und Miſchung kann etwas Eins werden, wenn an ſich zuſammengehörende Dinge eine organiſche Einheit bilden, wie z. B. aus Seele und Leib der Menſch wird. Aber auch dieß kann auf die Menſchwerdung keine Anwendung finden, weil die göttliche und die menſchliche Natur jede für ſich etwas Vollkommenes iſt, und hier auch an kein Verhältniß von Form und Materie zu denken iſt, da die göttliche Natur nicht die Form von etwas Anderem, zumal etwas Unkörperlichem ſeyn kann, weil ja ſonſt mehrere Chriſtus möglich wären. Auch würde Chriſtus, wenn er auf dieſe Weiſe Menſch geworden wäre, weder göttlicher noch menſchlicher Natur ſeyn, die eine wie die andere wäre eine ſpecifiſch andere geworden. Kann nun die Unio nicht in der Natur geſchehen, ſo kann ſie nur in die Perſon geſezt werden. Von der Natur unterſcheidet ſich die Perſon dadurch, daß ſie zwar die Natur in ſich hat, aber das Subject derſelben iſt. Denn die Perſon iſt die individuelle Subſtanz einer vernünftigen Natur. Deswegen kann alles, was in einer Perſon iſt, gehöre es zu ihrer Natur oder nicht, nur in der Perſon mit ihr Eins werden. Da nun das Wort ſich mit einer menſchlichen Natur verbun-

den hat, die nicht zu ſeiner göttlichen Natur gehört, ſo kann die Unio nur in der Perſon des Worts, nicht in der Natur geſchehen ſeyn. Das perſönliche Subject der Unio kann alſo nur das Wort ſeyn, und da nicht zwei Subjecte angenommen werden können, ſo folgt hieraus von ſelbſt, daß ſich das Wort nicht mit einer menſchlichen Perſon, ſondern nur mit einer menſchlichen Natur verbunden hat. Die Frage iſt nun aber, wie die menſchliche Perſon von der menſchlichen Natur getrennt werden kann, da ja Thomas, wie ſchon aus dem Vorangehenden erhellt, auch die menſchliche Natur, wie die göttliche, als etwas Vollkommenes, als eine Einheit für ſich betrachtet. Auch begründet er die Congruenz der menſchlichen Natur zur Union mit der göttlichen nicht blos durch das in der Erbſünde liegende Moment der Nothwendigkeit, ſondern auch durch die rationale und intellectuelle Würde, vermöge welcher die menſchliche Natur an ſich in einer gewiſſen natürlichen Verwandtſchaft mit dem Worte ſteht [4]). Wie kann alſo die menſchliche Natur gerade ihr Characteriſtiſches durch die Union verlieren? Dieſe Schwierigkeit weiß Thomas nur ſo zu heben, daß er der Vorausſezung einer gewaltſamen Zerſtörung begegnet. Nicht zerſtört worden ſey die Perſönlichkeit der menſchlichen Natur, ſondern die göttliche Perſon habe durch die Union nur verhindert, daß die menſchliche Natur eine eigene Perſönlichkeit hatte, und gerade hieraus ſoll die Wahrheit des kirchlichen Lehrſazes erkannt werden, weil, wenn der Sohn Gottes nicht eine menſchliche Natur, ſondern eine menſchliche Perſon angenommen hätte, die Folge hievon nur die Vernichtung der Perſönlichkeit der menſchlichen Natur hätte ſeyn können. Es kann daher nicht von der Annahme einer ſchon vorauszuſezenden Perſönlichkeit, ſondern nur von der Annahme zur Perſönlichkeit die Rede ſeyn, und es iſt nur das Individuum des Sohns, in wel-

4) Qu. 4. art. 1.

die gleiche Verſtümmlung der menſchlichen Natu
Entwicklung zur Perſönlichkeit durch das Dazwiſ
göttlichen Natur unterbrochen und gehemmt wird
blos auf dieſer Seite iſt der ſchwache Punct
ſondern nicht minder auch auf der entgegenge
mas ſagt ohne Bedeuken, daß die Einheit des
Gott, in welcher das Weſen der Menſchwerdung
Reales in Gott iſt, ſondern ein bloßes Verhält

---

5) Qu. 4. art. 2.: *Persona non praeintelligit
natura assumptioni, sed magis se habet
assumptionis.* Art. 4.: *Quamvis natura hu
assumpta in concreto, ut suppositum pr
assumptioni, sic tamen assumpta est in in
assumpta est, ut sit in individuo,* oder as
minatur ad personam.

6) Qu. 2. art. 7.: *Unio, de qua loquimur, est
dam, quae consideratur inter divinam nat
manam, secundum quod conveniunt in una
Dei. Sicut autem omnis relatio, quae con
ter Deum et realiter quidem est in creatur
mutationem talis relatio innascitur), non ar
liter in Deo, sed secundum rationem tantu
innascitur secundum mutationem Dei; sic
dum est, quod haec unio, de qua loquimur*

ergibt ſich allerdings aus den beiden Beſtimmungen, daß das Weſen Gottes keiner zeitlichen Veränderung unterworfen ſeyn kann, die Menſchwerdung aber die in einer beſtimmten Zeit geſchehene Vereinigung eines beſtimmten einzelnen Individuums mit Gott iſt; nur ſollte man mit der Anerkennung dieſer Conſequenz ſich zugleich geſtehen, daß die hypoſtatiſche Union, die nach der bekannten nichtsſagenden Weiſe der kirchlichen Terminologie weder eine ſubſtanzielle noch accidenzielle ſeyn ſoll, der Sache nach nichts anderes iſt, als ein blos accidenzielles Verhältniß, und daß man deswegen keine ſo große Urſache hat, den die Menſchwerdung aus demſelben Geſichtspunct betrachtenden Neſtorianismus als Kezerei zu verwerfen. Ja, der Neſtorianismus läßt doch wenigſtens die Perſönlichkeit der menſchlichen Natur in ihrer Integrität beſtehen, während dieſe Theorie auf der einen Seite der menſchlichen Natur ihre Perſönlichkeit entzieht, auf der andern die Perſönlichkeit des Sohns mit der menſchlichen Natur nicht ſo Eins werden läßt, daß Gott wahrhaft Menſch wäre. Es werden alſo nur die Mängel der beiden einander entgegengeſezten Anſichten vereinigt, und die Vorſtellung ſelbſt entbehrt jeder innern Haltbarkeit. Wie wenig überhaupt die Scholaſtiker von ihren abſtracten Möglichkeiten zur concreten Wahrheit des ſelbſtbewußten Denkens hindurchdringen, ſehen wir in demſelben Zuſammenhang auch an der von Thomas nicht blos aufgeworfenen, ſondern ſogar bejahten Frage: ob der Sohn Gottes auch eine nicht aus Adams Geſchlecht ſtammende menſchliche Natur hätte annehmen können. An ſich war dieß wohl möglich, aber Gott zog es vor, aus dem beſiegten Geſchlecht den Menſchen zu nehmen, welcher den Feind des Menſchengeſchlechts beſiegen ſollte, 1. weil es die Gerechtigkeit erfordert, daß der genugthue, welcher geſündigt

---

tum. Nicht Gott iſt alſo mit der Creatur Eins geworden, ſondern die Creatur mit Gott.

hat: aus der durch die Sünde verdorbenen Natur mußte daher das Mittel der Genugthuung für die ganze Natur genommen werden; 2. war es der Würde des Menſchen gemäßer, daß der Sieger des Teufels aus dem Geſchlecht geboren wurde, das durch den Teufel beſiegt worden war; 3. wurde die Macht Gottes in ein um ſo helleres Licht geſezt, wenn ſie aus der verdorbenen Natur das nahm, was zu ſo hoher Würde erhoben wurde. Laſſen es aber dieſe Gründe als die Vernünftigere erſcheinen, daß Chriſtus als Erlöſer aus dem Geſchlechte Adams geboren wurde, was helfen auch die vernünftigſten Gründe, wenn troz derſelben über alles vernünftige Denken immer wieder die abſtracte Möglichkeit des Gegentheils geſtellt wird? Kann alles, was ſich dem Denken ergibt, ebenſogut auch anders ſeyn, ſo iſt zulezt alles zufällig und willkürlich, und das vernünftige Denken iſt nur die Erwägung von Möglichkeiten, die ſich indifferent gegenüberſtehen, bis irgend etwas den Ausſchlag gibt, um das überwiegende Moment auf die eine oder die andere Seite fallen zu laſſen. Das ganze Verfahren der Scholaſtiker iſt weſentlich nichts anderes, als ein ſolches ſich Abmühen mit Möglichkeiten, in welchen das vernünftige Denken zulezt nothwendig jedes Intereſſe an der Sache ſelbſt verlieren muß.

Da die beiden die Perſon Chriſti conſtituirenden Elemente ſich ſo wenig zu einer organiſchen Einheit verbanden, ſo mußte dieſer weſentliche Mangel ſich durch die ganze Vorſtellung des Thomas hindurchziehen. Die menſchliche Natur iſt kein perſönliches Subject, und doch ſoll ſie die Trägerin von Eigenſchaften ſeyn, die ohne die Vorausſezung eines Subjects nicht gedacht werden können. Die erſte ſich darauf beziehende Frage iſt: wiefern Chriſtus als Subject der göttlichen Gnade betrachtet werden kann? Thomas unterſcheidet eine unirende und eine habituelle Gnade. Da aber die Annahme der menſchlichen Natur nicht durch die Gnade vermittelt worden ſeyn kann, ſo kann die unirende Gnade nur

das persönliche Seyn selbst seyn, das der menschlichen Natur in der Person des Worts, als der Terminus oder das Resultat der Assumtion durch einen freien Act Gottes gegeben worden ist. Die habituelle Gnade aber muß in Christus vorausgesezt werden 1. wegen der Vereinigung der Seele Christi mit dem Wort, und weil sie daher, je receptiver sie für das influirende Princip ist, auch um so mehr den Einfluß der Gnade in sich aufnehmen mußte; 2. wegen des hohen Vorzugs dieser Seele, in Folge dessen ihre Thätigkeiten in der Erkenntniß und der Liebe, sosehr als nur immer eine vernünftige Natur durch die Gnade gehoben werden kann, Gott nahe gebracht werden mußten; 3. wegen des Verhältnisses Christi zum menschlichen Geschlecht, welchem die Gnade aus ihm zufließen sollte. Die habituelle Gnade soll sich demnach nur auf Christus als Menschen beziehen, auf seine menschliche Seele, aber auch sie kann in der organischen Einheit, welche die Person Christi wenigstens der Voraussezung nach seyn soll, keine Stelle finden, und es gibt sich dieß auch bei Thomas selbst klar genug zu erkennen, wenn er auf die Einwendung, daß die Gnade eine Participation der vernünftigen Creatur an der Gottheit sey, Christus aber nicht participativ, sondern an sich Gott sey, an den auch in der Einheit der Person bleibenden Unterschied erinnert, welchem zufolge die nicht an sich göttliche Seele Christi erst participativ, d. h. durch die Gnade göttlich werden müsse. Ist die Gnade erst das Vermittelnde zwischen der menschlichen Seele Christi und der göttlichen Natur, so wird ja auf diese Weise die durch die Menschwerdung an sich gesezte Einheit des Göttlichen und Menschlichen als eine nicht vorhandene betrachtet, und die Gnade ist es daher, welche äusserlich vermittelnd dazwischentreten muß, um das Band zwischen beiden erst zu knüpfen, eine Vorstellung, welche eine völlig nestorianische Trennung der beiden Seiten der Person Christi voraussezen würde. Man sieht daher nicht, was durch die habituelle Gnade in Christus

erreicht werden ſoll, und wenn mehrere der Tugenden, dem Princip dieſe Gnade in Chriſtus geweſen ſeyn ſoll, Chriſtus nicht einmal zugeſchrieben werden können, wie der Glaube, welchen Chriſtus nicht haben konnte, weil er vom erſten Moment ſeines Seyns an Gott dem Weſen nach ſchaut, und die Hoffnung, an deren Stelle bei Chriſtus gleichfalls vom Anfang an der unmittelbare Genuß Gottes trat [7]), ſo erſcheint das vorausgeſezte Princip auch als ein ſehr überflüſſiges. Daß Chriſtus, wie Thomas behauptet, die Fülle der Gnade hatte, wird hiemit nicht geläugnet, aber er hat die Gnade nicht in der Form der Gnade, ſondern als die abſolute Perſon, die er in Folge der Unio war, und ſowenig die Unio ſelbſt als eine durch die Gnade vermittelte Wirkung betrachtet werden kann, ſowenig kann das an ſich in der Unio Enthaltene aus dem Princip der Gnade abgeleitet werden. Iſt, wie Thomas ſelbſt [8]) ſagt, die Unio nichts anderes, als die unmittelbare Gegenwart Gottes in Chriſtus, ſo iſt es wenigſtens höchſt unweſentlich, und eine leicht irrige Vorſtellungen veranlaſſende Terminologie, die Wirkungen dieſer Gegenwart als habituelle Gnade zu bezeichnen, und eine doppelte Gnade, die habituelle und die der Unio in Chriſtus zu unterſcheiden. Eine habituelle Gnade ſcheint jedoch Thomas nur für den Zweck in Chriſtus vorauszuſezen, um ihn unter dieſen Geſichtspunct, ſofern er das Princip der von ihm ausfließenden Gnade iſt, als das Haupt der Kirche darzuſtellen. Es iſt eine der lebendigeren, über den dürren Formalismus der Scholaſtik ſich erhebenden, Ideen bei Thomas, daß er Chriſtus ganz beſonders als das Haupt des myſtiſchen Körpers der Kirche betrachtet. Dieſes Haupt iſt er als der Gottmenſch, durch deſſen Vermittlung die ſeine Perſon conſtituirende Einheit des Göttlichen und Menſchlichen zu

7) Qu. 7. art. 3. 4.
8) Qu. 8. art. 13.

ner in der ganzen Menschheit sich realisirenden wird. Wie zum Begriff eines Hauptes dreierlei gehört, die Ordnung, die Vollkommenheit und die Kraft, so steht Christus an der Spize der Menschheit, hat die Fülle aller Gnade in sich und die Kraft, dieselbe in alle Glieder des mit ihm verbundenen Körpers ausfließen zu lassen. In dieser dreifachen Eigenschaft influirt die dem Worte Gottes verbundene Menschheit Christi, wie sie selbst aus Seele und Leib besteht, in die Menschen nach Seele und Leib, und er ist so das Haupt aller Menschen, die in verschiedenen Abstufungen theils actuell, theils der bloßen Potenz nach mit ihm verbunden sind. Auf der ersten und höchsten Stufe stehen die, die mit ihm als ihrem Haupt actuell durch die Seligkeit verbunden sind, auf der zweiten die, die in der Liebe mit ihm Eins sind, auf der dritten die, bei welchen der Glaube das die Einheit knüpfende Band ist, auf der vierten die, deren Einheit mit ihm eine zwar jezt noch nicht verwirklichte, aber einst noch in Folge der göttlichen Prädestination zu verwirklichende Potenz ist, und auf der fünften die, die zwar der Potenz nach mit ihm verbunden sind, aber ohne daß diese Potenz zur Wirklichkeit wird, da sie nicht zu den Prädestinirten gehörten, und nach dem Ende des gegenwärtigen Lebens aufhören, Glieder Christi zu seyn. Auch die Engel begreift die Einheit des mystischen Körpers der Kirche, dessen Haupt Christus ist, in sich, da auch die Engel zu demselben Ziel, der Glorie des göttlichen Genusses bestimmt sind, und Christus ist daher das Haupt sowohl der Engel als der Menschen, sowohl der Glaubigen als der Ergreifenden, da Christus selbst Beides ist, sowohl viator als comprehensor.

Wie Thomas die Gnade als die Folge und Wirkung betrachtet, welche die Unio für die menschliche Natur Christi gehabt hat, als die Form, in welcher allein das Göttliche, das die Person Christi in Folge der Unio an sich hat, zu einer Eigenschaft der menschlichen Natur werden konnte, sofern

die Gnade als Wirkung nur einem endlichen Subject inhärieren kann, ſo ſtellt er das Wiſſen Chriſti unter denſelben Geſichtspunct [9]). Wie demnach in Beziehung auf die Gnade die Frage war, ob nicht eine habituelle Gnade durch die Göttliche der Perſon an ſich ausgeſchloſſen werde, ſo frägt es ſich jezt, ob in Chriſtus auſſer ſeinem göttlichen Wiſſen noch ein anderes Wiſſen war? Da der Geſichtspunct in der einen Frage iſt wie bei der andern, ſo läßt ſich voraus kein anderes Reſultat erwarten, gewiß iſt es aber nicht ohne Intereſſe, eine Frage von Thomas behandelt zu ſehen, in welcher von jeher das Problem der Chriſtologie ſeine ſcharfe Hauptſpizen hatte.

Die Hauptfrage ſelbſt, um welche es ſich hier handelt, ob Chriſtus ein geſchaffenes Wiſſen hatte, glaubt Thomas aus folgenden Gründen bejahen zu müſſen: 1. wegen der Vollkommenheit der Seele. Die Seele iſt an ſich das Vermögen, das Intelligible zu erkennen, ſie gleicht einer Tafel, auf welche nichts geſchrieben iſt, auf welche aber durch den intellectus possibilis geſchrieben werden kann. Da nun ein Vermögen, ſolange es bloße Potenz iſt, nicht actuell unvollkommen iſt, ſo ſchickte es ſich nicht, daß der Sohn Gottes eine unvollkommene menſchliche Natur annahm; die Natur, durch deren Vermittlung das ganze menſchliche Geſchlecht zur Vollkommenheit gebracht werden ſollte, muß vollkommen geweſen ſeyn, und die Seele Chriſti daher ein gewiſſes Wiſſen als ihre Vollkommenheit gehabt haben; ohne ein ſolches verſchiedenes Wiſſen wäre die Seele Chriſti unvollkommener als andere Menſchenſeelen geweſen. 2. Alles, was iſt, iſt nur dazu, um thätig zu ſeyn. Umſonſt hätte daher Chriſtus eine intellective Seele, wenn er nicht durch ſie erkennen würde, was Gegenſtand des geſchaffenen Wiſſens iſt. 3. Ein geſchaffenes Wiſſen gehört zur Natur der menſchlichen Seele,

9) Qu. 9.

Wissen, durch das wir auf natürliche Weise die ersten
icipien erkennen. Hätte Christus dieses Wissen nicht ge-
, so hätte ihm an der Totalität der menschlichen Natur
er annahm, etwas Wesentliches gefehlt. Es darf nicht
gezeigt werden, wie alle diese Gründe ihre Bedeutung
ieren, sobald man bedenkt, in welchen Widerspruch sie
dem Hauptsaz dieser Lehre kommen, daß die menschliche
ur nur eine unpersönliche habe seyn können. Wie kann
aus dem Begriff der Vollkommenheit und Totalität der
schlichen Natur Christi argumentiren, wenn man ihr die
ntlichste Eigenschaft, welche die menschliche Natur zu ei-
menschlichen macht, d. h. zu einer rationalen und intel-
ellen, abspricht, den Character der Persönlichkeit? Dieser
erspruch tritt nur um so stärker und unabweisbarer her-
wenn man zugleich, wie hier geschehen muß, die Natur
Wissens selbst erwägt, daß jedes Wissen nothwendig ein
endes Subject voraussezt, das wissende Subject selbst
nur ein selbstbewußtes seyn kann. Mag man daher
nerhin die Einwendung, daß wenn Christus durch sein
liches Wissen alles wußte, ein anderes Wissen in ihm
st überflüssig gewesen wäre, durch die Antwort abweisen
können glauben, daß das göttliche Wissen, in welchem
istus durch eine ungeschaffene Thätigkeit, die das Wesen
tes selbst ist, alles erkannte, nicht der menschlichen Natur
mmen kann, die menschliche Seele somit, wenn sie nicht
anderes Wissen ausser dem göttlichen gehabt hätte, nichts
nnt haben würde, und so umsonst angenommen worden
e, — die Hauptfrage auf welche es ankommt, ist, ob ein
hes doppeltes Bewußtseyn an sich möglich ist, ob nicht
Einheit der Person, deren wesentlicher Mittelpunct die sie
stituirende Einheit des Selbstbewußtseyns ist, dadurch noth-
dig aufgehoben worden wäre? Thomas berührt diese
ge selbst in der Einwendung: die Unio der menschlichen
tur mit der göttlichen sey in der Person geschehen; da nun

die perſönliche Einheit beide Naturen in ſich begreife, ſo ſcheine in Chriſtus kein doppeltes Wiſſen geweſen zu ſeyn, ſondern nur ein und daſſelbe beide Naturen in ſich begreifende Wiſſen. Aber welche Antwort gibt er darauf? Das Wiſſen Chriſti müſſe nach den in ihm vereinigten Elementen beſtimmt werden, nach ſeiner göttlichen und menſchlichen Natur, ſo daß in Folge der Unio das Göttliche dem Menſchen und das Menſchliche Gott beigelegt werde, in Beziehung auf die Unio ſelbſt aber könne kein Wiſſen in Chriſtus angenommen werden. Denn die Unio betreffe das perſönliche Seyn, das Wiſſen aber komme der Perſon nicht zu, auſſer durch Vermittlung der einen oder andern Natur. Hiemit wird alſo die Zweiheit des Wiſſens ſchlechthin nur nach der Zweiheit der Naturen, ohne Rückſicht auf die Einheit der Perſon, behauptet. Dieß iſt nicht nur an ſich rein willkürlich, ſondern ſtreitet auch geradezu mit dem Begriff der Perſönlichkeit. In welcher leeren nichtsſagenden Form wird die Perſönlichkeit, wenn die Einheit des Bewußtſeyns und Selbſtbewußtſeyns für ſie etwas ſo Unweſentliches iſt, daß ſie auch ohne dieſelbe gedacht werden kann! Ja, ſoſehr fehlte auf jenem Standpunct noch der Begriff des von dem blos ſubſtanziellen Seyn verſchiedenen, in der Einheit des Selbſtbewußtſeyns mit ſich ſelbſt identiſchen Subjects, daß Thomas Chriſtus nicht blos ein doppeltes Wiſſen zuſchreibt, ein göttliches und menſchliches, ſondern auch das menſchliche ſelbſt wieder als ein dreifaches unterſcheidet, und ſich für jede beſondere Art dieſes Wiſſens auf die Idee der Vollkommenheit der Perſon Chriſti beruft. Chriſtus hatte das Wiſſen der Seligen. Der Menſch iſt als vernünftige Creatur an ſich fähig, das in der Anſchauung Gottes beſtehende Wiſſen der Seligen zu haben, es iſt der Endzweck, für welchen er beſtimmt iſt. Da nun aber die Menſchen zu dieſem Ziel der Seligkeit durch die Menſchheit Chriſti gebracht werden, ſo muß Chriſtus ſelbſt dieſes Wiſſen in ſeiner höchſten Vollendung gehabt haben, weil die

rſache immer höher ſteht als die Wirkung. Die Einwen-
ng: daß Chriſtus ein ſolches Wiſſen nicht hatte, weil er
s göttliche Licht, in deſſen Participation das Wiſſen der
eligen beſteht, nicht participativ hatte, ſondern die Gottheit
bſtanziell in ihm war, wird auch hier wieder durch den
az beſeitigt, daß die Gottheit mit der Menſchheit Chriſti
icht in der Natur, ſondern in der Perſon vereinigt iſt, und
der Einheit der Perſon der Unterſchied der Naturen bleibt.
o iſt es alſo möglich, die beiden Naturen wie zwei ver-
hiedene Subjecte auseinanderzuhalten, und doch nur von
iner Perſon zu reden. Die in der Perſon vollzogene Unio
mmt daher hier nur inſofern in Betracht, ſofern die Seele
hriſti, als Theil der menſchlichen Natur, durch das göttliche
cht, das ihr von der göttlichen Natur participativ mitge-
eilt wurde, zum Wiſſen der Seligen erhoben worden iſt.
leichwohl kann Thomas auch hier der aus der Einheit der
erſon ſich ergebenden, in der Natur der Sache ſelbſt liegen-
n Conſequenz ſich nicht entziehen. Iſt Chriſtus der Gott-
enſch, ſo muß er auch als Menſch die abſolute göttliche
eligkeit haben. Thomas gibt dieß zu: Chriſtus hatte als
enſch in Folge der Unio die ungeſchaffene Seligkeit ebenſo,
ie er durch die Unio Gott iſt, nur meint Thomas, auſſer
r ungeſchaffenen Seligkeit habe die menſchliche Natur Chriſti
ch eine geſchaffene Seligkeit haben müſſen, durch welche
ne Seele den höchſten Endzweck der menſchlichen Natur er-
ichte [10]). Wie iſt es aber möglich, daß die Seligkeit des-

---

0) *Dicendum*, ſagt Thomas Qu. 9. art. 2. (auf die Einwen-
dung: *homo ille fuit beatus ex hoc ipso, quod fuit Deo unitus in persona, non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum) quod ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus: sed praeter beatitudinem increatam oportuit in natura humana Christi esse quandam beatitudinem creatam,*

ſelben Subjects ſowohl eine geſchaffene als ungeſchaffene, ſowohl eine abſolute als eine relative war? Kann ſie eine abſolute anders ſeyn, als dadurch, daß das blos Relative in ihr zum Abſoluten geworden iſt? Und wie kommt Thomas überhaupt dazu, Chriſtus, ſofern er Menſch iſt, nicht blos die geſchaffene, ſondern auch die ungeſchaffene abſolute Seligkeit zuzuſchreiben? Iſt nicht klar, daß wenn einmal die beiden Naturen ſo auseinandergehalten werden ſollen, wie von Thomas geſchieht, von Chriſtus als Menſchen nicht die ungeſchaffene, ſondern nur die geſchaffene Seligkeit prädicirt werden kann? Soll aber gleichwohl Chriſtus nicht als Gottmenſch, ſondern als Menſch, die ungeſchaffene abſolute göttliche Seligkeit gehabt haben, ſo wird hiemit nur anerkannt, wie unnatürlich dieſe Zweiheit der Naturen in der Einheit der Perſon iſt: die Einheit der Perſon macht daher ihr abſolutes Recht immer geltend, und das Eine mit ſich ſelbſt identiſche Subject kann, wenn es Beides zugleich auf dieſe Weiſe nicht ſeyn kann, Gott und Menſch, ſeinem ſubſtanziellen Begriff nach nur entweder das Eine oder das Andere ſeyn, alſo nur entweder ein göttliches oder ein menſchliches Subject. So ungereimt alſo die Vorſtellung einer ſowohl geſchaffenen als ungeſchaffenen Seligkeit iſt, ſo ungereimt iſt auch, ſolange die an ſich ſeyende weſentliche Verſchiedenheit der göttlichen und menſchlichen Natur behauptet wird, die Vorſtellung eines ſowohl göttlichen als menſchlichen Subjects. Das zweite Wiſſen, das Chriſtus als Menſch hatte, iſt das eingegoſſene oder immanente [11]). Die Vorausſezung deſſelben beruht auf demſelben Schluß. Die vom Worte Gottes angenommene menſchliche Natur kann nicht unvollkommen ſeyn. Alles, was bloße Potenz iſt, iſt unvollkommen. Der intel-

---

per quam anima ejus in ultimo fine humanae naturae constitueretur.

11) *Scientia indita* oder *infusa*. Qu. 9. art. 3.

lectus possibilis des Menſchen iſt die Potenz für alles Intelligible. Actuell wird die Potenz durch die species intelligibiles, welche die ergänzenden Formen derſelben ſind. Chriſtus muß daher auch das immanente Wiſſen haben, ſofern durch das mit ihm perſönlich vereinigte Wort Gottes ſeiner Seele die species intelligibiles für alles, wozu der intellectus possibilis die Potenz iſt, eingeprägt worden ſind. Wie alſo dem Geiſt der Engel durch das Wort Gottes im Anfang der Schöpfung die species intelligibiles eingeprägt worden ſind, ſo hatte auch Chriſtus (neben dem ungeſchaffenen göttlichen Wiſſen und dem ſeligen Wiſſen ſeiner Seele, durch welches er das Wort und die Dinge im Wort erkennt) das eingegoſſene oder immanente Wiſſen, durch welches er vermittelſt der dem menſchlichen Geiſt proportionirten species intelligibiles die Dinge in ihrer eigenen Natur erkennt. Wozu aber, kann man auch hier fragen, das Unvollkommene neben dem Vollkommenen? Der dialectiſche Syllogismus iſt zwar der Weg zu einem beſtimmten Wiſſen, iſt aber dieſes Wiſſen ein unmittelbares, ſo iſt der dialectiſche Proceß des demonſtrirenden Syllogismus überflüſſig [12]). Thomas hätte die Annahme jenes doppelten Wiſſens gegen dieſe Einwendung rechtfertigen können, wenn er das unmittelbare Wiſſen und das dialectiſche Wiſſen als gleich weſentliche Momente des abſoluten Wiſſens zu begreifen gewußt hätte. Da er aber das dialectiſche Wiſſen nicht als die Bewegung des unmittelbaren Wiſſens zur Vermittlung mit ſich ſelbſt betrachtet, ſondern das dem dialectiſchen Wiſſen analoge immanente nur

12) A. a. O.: *Imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem, sicut opinio, quae est per syllogismum dialecticum, disponit ad scientiam, quae est per syllogismum demonstrativum. Habita autem perfectione non est ulterius necessaria dispositio, sicut habito termino non est necessarius motus.*

inſofern neben dem ſeligen Wiſſen ſtehen laſſen zu können glaubt, ſofern das erſtere durch das leztere beſtätigt wird [13]), ſo bleibt jene Einwendung in ihrer ganzen Stärke ſtehen, und es iſt klar, daß das mittelbare Wiſſen ſich ſelbſt aufhebt, wenn man daſſelbe, was man mittelbar wiſſen kann, an ſich ſchon und unmittelbar weiß. Das dritte Wiſſen, das Chriſtus gleichfalls gehabt haben ſoll, iſt das empiriſche. Daß Chriſtus ein ſolches Wiſſen gehabt habe, hatte Thomas in dem Commentar der Sentenzen verneint [14]), in der theologiſchen Summe aber glaubte er auch dieſes Wiſſen Chriſtus zuſchreiben zu müſſen, weil die Seele Chriſti, wie es zur Natur des Menſchen gehöre, nicht blos einen intellectus possibilis, ſondern auch einen intellectus agens gehabt habe, deſſen eigenthümliche Thätigkeit darin beſteht, durch Abſtraction von den Phantasmen actuelle Vorſtellungen (species intelligibiles) zu bilden. Der Seele Chriſti würde daher nach dieſer untern der empiriſchen Welt zugekehrten Seite ihres Weſens etwas gefehlt haben, wenn ſie nicht auch dieſes Wiſſen gehabt hätte [15]).

In der weitern Unterſuchung der Beſchaffenheit dieſes dreifachen Wiſſens [16]) ſtellt ſich auf verſchiedenen Puncten

13) A. a. O.: *Opinio ex syllogismo dialectico causata est via ad scientiam, quae per demonstrationem acquiritur, qua tamen acquisita potest remanere cognitio, quae est per syllogismum dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativam, quae est per causam, quia ille, qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo simul cum scientia beatitudinis manet scientia infusa, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.*

14) Sent. Libr. III. dist. 14.

15) Summa theol. P. III. qu. 9. art. 4.: *oportebat eam perfici, etiam secundum conformationem ad phantasmata.*

16) Qu. 10 — 15.

immer wieder die in der Natur der Sache liegende Antinomie heraus, daß die menſchliche Seele Chriſti in Folge der Unio das abſolut göttliche Seyn und Leben gehabt haben ſoll, während ſie doch als menſchliche nur innerhalb der Schranken der menſchlichen Natur bleiben konnte. Ein Punct dieſer Art iſt ſchon in Anſehung des ſeligen Wiſſens die Frage, ob die Seele Chriſti ein das Wort, oder die göttliche Natur, begreifendes Wiſſen gehabt habe. Da der von dem Wort angenommene Menſch mit der Trinität das der Trinität eigenthümliche Wiſſen theilt, das Wiſſen der Trinität aber ein begreifendes iſt, ſo muß auch die Seele Chriſti das Weſen Gottes begriffen haben. Dagegen wird nun aber der in der Einheit der Perſon nicht aufgehobene Unterſchied der Naturen geltend gemacht, und in Folge deſſelben die Unmöglichkeit, daß eine geſchaffene Natur das Weſen Gottes begreift, weil das Endliche das Unendliche nicht begreifen kann [17]). Und doch iſt das begreifende Wiſſen des Unendlichen ideell dieſelbe Einheit des Endlichen und Unendlichen, welche die durch die Menſchwerdung vollzogene Einheit Gottes und der Menſchen für das reale Seyn iſt. Noch auffallender iſt dieſes Schwanken zwiſchen dem Einen und dem Andern bei den beiden andern Arten des Wiſſens. Die Frage, die Thomas in Anſehung des immanenten Wiſſens macht, ob es bei Chriſtus größer geweſen ſey als bei den Engeln, wird von ihm ſowohl bejaht als verneint; bejaht, in Hinſicht der Menge der Objecte des Wiſſens und der Gewißheit des Wiſſens, weil das der Seele Chriſti immanente Licht der göttlichen Gnade weit höher ſteht, als das der Natur der Engel verliehene; verneint

17) *Et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam. Homo assumtus conformatur trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cujusdam excellentissimae cognitionis prae ceteris creaturis.*

dagegen, weil die natürliche Erkenntniß der menſchlichen Seele an ſich geringer iſt, als die der Engel. Ebenſo wird ein Fortſchritt des Wiſſens ſowohl behauptet als geläugnet. Das immanente und ſelige Wiſſen war keiner Erhöhung fähig, das empiriſche aber ſchritt immer weiter fort, ſowie Chriſtus durch den thätigen Verſtand immer neue Vorſtellungen von den Phantaſiebildern abſtrahirte.

Derſelbe Widerſpruch, oder dieſelbe Willkür, bald die Einheit bald die Zweiheit zum entſcheidenden Moment zu machen, zieht ſich auch durch die weitere Chriſtologie des Thomas durch. Dem Wiſſen Chriſti ſtellt Thomas ſeine Macht zur Seite, ſofern ſie als Eigenſchaft der menſchlichen Seele Chriſti zu betrachten iſt. Das ſelige Wiſſen, das Chriſtus in Folge der Unio gehabt haben ſoll, iſt ein übermenſchliches abſolutes Wiſſen, eine göttliche Allwiſſenheit, vermöge welcher die Seele Chriſti alles Seiende in dem mit ihr verbundenen Worte erkannte [18]). Warum ſoll es nun aber nicht

18) Qu. 10. art. 2.: *Anima Christi in verbo cognoscit omnia.* Thomas macht hier zwar noch einen Unterſchied. *Alio modo omnia potest accipi magis large, ut extendatur non solum ad omnia, quae sunt actu secundum quodcunque tempus, sed etiam ad omnia, quaecunque sunt in potentia nunquam reducenda vel reducta ad actum. Horum autem quaedam sunt in sola potentia divina, et hujusmodi non omnia cognoscit in verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia, quae Deus potest facere, quod esset comprehendere divinam virtutem et per consequens divinam essentiam. Virtus enim quaelibet cognoscitur per cognitionem omnium, in quae potest.* Deswegen erkannte die Seele Chriſti nicht alles ſchlechthin, ſondern nur alles Exiſtirende. Durch dieſe Unterſcheidung widerſpricht aber Thomas ſich ſelbſt, indem, wenn ſo unterſchieden würde, der Unterſchied zwiſchen Potenz und Actus, dem Möglichen und Wirklichen, auch in Gott angenommen werden

r Macht Christi sich anders verhalten, als mit seinem
issen? Den auf der bejahenden Seite stehenden Argumen-
n, daß die Macht Gottes so unendlich seyn müsse, als sein
ssen, daß, wie der Sohn Gottes die Allmacht von Ewig-
it hatte, so die Seele Christi sie auf zeitliche Weise empfing,
rd auf der verneinenden Seite der Unterschied der Natu-
n entgegengestellt, welcher eine Mittheilung der göttlichen
lmacht an die menschliche Natur nicht zulasse [19]); wie wenn
e Unmöglichkeit, daß Christus als Mensch in Folge der
nio allmächtig ist, größer wäre, als die Unmöglichkeit, daß
ott und Mensch Eins sind, und nicht das Eine auch das
ndere in sich schließen müßte! Und wenn, wie Thomas
eichwohl wieder zugibt [20]), der Mensch auf zeitliche Weise

müßte, während es doch ein Hauptsaz seiner Lehre von Gott ist, daß Gott *purus actus* ist.

19) Qu. 13. art. 1.: ***Omnipotentia se habet ad divinam naturam, quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum, inde est, quod habet potentiam activam respectu omnium, quae possunt habere rationem entis, quod est habere omnipotentiam. — Cum igitur anima Christi sit pars humanae naturae, impossibile est, quod omnipotentiam habeat.***

20) ***Dicendum, quod homo accepit ex tempore omnipotentiam, quam filius Dei habuit ab aeterno, per ipsam unionem personae, ex qua factum est, ut sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens, non quasi sit alia omnipotentia hominis, quam filii Dei, sicut nec alia deitas*** (dieß würde ja in keinem Falle anzunehmen seyn, weswegen es auch nicht als Grund gegen jene Annahme geltend gemacht werden kann), ***sed ex eo, quod est una persona hominis et Dei.*** Ueber das Verhältniß der Macht und des Wissens bemerkt Thomas noch a. a. O.: ***Nulla res est, ad cujus cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitae; quaedam tamen sunt, quae non possunt fieri, nisi***

die Allmacht hatte, welche der Sohn Gottes von Ewigkeit hatte, wie kann er ſie auch nun für einzelne Augenblicke gehabt haben, wenn es an ſich unmöglich iſt, daß er ſie habe, und was folgt aus dieſer Unmöglichkeit, anders, als daß auch die in der perſönlichen Einheit beſtehende Einheit des und des Menſchen keine abſolute, ſondern eine blos relative war, ſomit dem Princip nach zwiſchen den beiden Naturen kein anderes Verhältniß ſtattfand, als ein blos moralisches?

Bei den drei hier erörterten Fragen in Betreff der Fülle des Wiſſens und der Macht Chriſti war das Hauptmoment immer die Frage, ob von Chriſtus etwas prädicirt werden könne, was als göttliche Eigenſchaft auf die menſchliche Natur übergegangen ſeyn müßte? Dieſen Fragen ſteht auf der andern Seite die Frage gegenüber, ob Chriſtus Mängel zugeſchrieben werden können, die an ſich zum Weſen der menſchlichen Natur gehören? Daß Chriſtus, wenn er überhaupt eine menſchliche Natur haben ſollte, ſie nur mit den ihr inhärirenden Mängeln annehmen konnte, leidet keinen Zweifel; eine andere Frage aber iſt, ob dieſe Mängel für ihn etwas Nothwendiges oder Freiwilliges waren? Die Nothwendigkeit ſchien der Unterſchied der Naturen, das Freiwillige die Einheit der Perſon zu erfordern. Dießmal konnte man jedoch auch eine ſcheinbare Theilung annehmen. An ſich war aller-

---

a virtute infinita, sicut creatio, et alia hujusmodi, et ideo anima Christi, quae cum sit creatura, est virtutis finitae, potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum, non autem potest omnia facere, quod pertinet ad relationem omnipotentiae, et inter ceteras manifestum est, quod non potest creare se ipsam. Dieß wäre allerdings die Conſequenz, aber daß es die conſequente Folgerung aus der *unio personalis* iſt, kann nicht beſtritten werden. Der Vorwurf der Ungereimtheit kann daher nur auf dieſe Lehre ſelbſt zurückfallen.

dings Christus der natürlichen Nothwendigkeit unterworfen, aber diese Nothwendigkeit berührte seinen Willen nicht. Sowohl sein göttlicher als sein menschlicher Wille verhielt sich frei zu allen körperlichen Mängeln seiner menschlichen Natur [21]). Dasselbe gilt von den leidenden Zuständen der Seele. Wenn auch Christus die Disposition dazu hatte, so hing doch jedes wirkliche Leiden ganz von seinem freien Willen ab [22]). In Ansehung der Unwissenheit geht Thomas noch weiter, und behauptet, daß Christus, wie von jeder Sünde, so auch von jedem Mangel des Wissens frei gewesen sey. Das Eine wie das Andere schien ihm aus dem Begriff des Erlösers zu folgen [23]).

21) Qu. 14. art. 2.: *Manifestum est, quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanam Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantem, sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout scilicet naturaliter refugit mortem, et etiam corporis nocumenta.* Er stimmt daher ganz der aus Johannes von Damaskus angeführten These bei: *In Christo omnia voluntaria: ergo defectus non fuerunt ex necessitate.*

22) Qu. 15. art. 4.: *In Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. — Propassio, quando est inchoata in appetitu sensitivo, ulterius non se extendit. — Propria voluntate se passionibus subjiciebat tam corporalibus quam animalibus.*

23) A. a. O. art. 3.: *Ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit, ut ignorantias nostras auferat. — Sicut in Christo plenitudo gratiae et virtutis excludit fomitem peccati, ita plenitudo scientiae excludit ignorantiam, quae scientiae opponitur. Unde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.* Auffallend ist, daß Thomas dabei auf die Stelle bei Markus gar keine Rücksicht nimmt. Er führt

Alle dieſe Fragen laufen zuletzt in die Frage zuſammen, ob Chriſtus zugleich Wanderer und am Ziele der Wanderung (comprehensor 1 Cor. 9, 24.) geweſen ſey? Die Bejahung dieſer Frage ergab ſich von ſelbſt aus dem Vorangehenden. Chriſtus hatte ſchon vor ſeinem Leiden die volle Anſchauung Gottes, worin die eigenthümliche Seligkeit der Seele beſteht; ſofern ihm aber zu ſeiner Seligkeit noch etwas fehlte, indem nicht nur ſein Körper dem Leiden und Tod unterworfen, ſondern auch ſeine Seele leidensfähig war, war er als comprehensor zugleich viator.

Nach dem Bisherigen iſt ſchwer zu ſagen, welche Lehre über die communicatio idiomatum ſich aus dieſer Chriſtologie ergibt. Wenn auch die überwiegende Anſicht dahin geht, daß eine communicatio idiomatum nicht in abstracto, ſondern in concreto ſtattfinde, ſo bleiben doch immer noch einige Säze zurück, welche eine communicatio idiomatum in abstracto in ſich zu ſchließen ſcheinen. Es iſt daher nicht überflüſſig, auf die eigene Unterſuchung, welche Thomas dieſer theologiſchen Frage gewidmet hat [24]), noch Rückſicht zu nehmen.

Thomas leitet ſie mit der Frage ein, ob die Säze wahr ſeyen: Gott iſt Menſch und der Menſch iſt Gott. Man ſollte denken, wie Gott Menſch geworden und in Folge der Menſchwerdung Gott und Menſch Eins ſind, verſtehe ſich die Wahrheit dieſer beiden Säze von ſelbſt, allein die ſchwache Seite dieſer Theorie legt ſich hier ſogleich ganz offen dar. Bei dem erſten der beiden Säze verwirft Thomas insbeſondere die photinianiſche und neſtorianiſche Beſtimmung dieſes Verhältniſſes, und überhaupt jede ähnliche, bei welcher entweder geradezu zwei Subjecte vorausgeſezt werden, oder wenigſtens

nur die Stellen 2 Cor. 5, 21. und Eſ. 8, 4. an, die leicht beſeitigt werden.

24) Qu. 16. in zwölf Artikeln.

ıe blos äuſſerliche Beziehung und participative Einigung ıgenommen wird. Seine Wahrheit hat daher der fragliche az darin, daß die Perſon des Sohnes Gottes, die ſoviel s Gott iſt, das Subject der menſchlichen Natur iſt. Der tſprechende zweite Saz wird nun zwar auch für gleich wahr klärt, aber mit der naiven Wendung: da für den Begriff enſch jede Hypoſtaſe der menſchlichen Natur ſubſtituirt wern könne, ſo könne auch die Perſon des Sohnes Gottes als ypoſtaſe der menſchlichen Natur ſubſtituirt werden. Daß ıf dieſe Weiſe dem chriſtlichen Dogma: Gott iſt Menſch, r inhaltsleere Saz: Gott iſt Gott, ſubſtituirt wird, kommt r Thomas ebenſo wenig in Betracht, als die aus dieſer ſo fenbaren Einſeitigkeit ſich ergebende Alternative, daß entder die Menſchwerdung keine wahre Realität hat, oder, enn ſie eine wahre und wirkliche ſeyn ſoll, von dem Men)en als Subject die göttliche Natur auf gleiche Weiſe muß ädicirt werden können, wie von Gott als Subject die enſchliche [25]). Hiemit iſt eigentlich die ganze Frage über e communicatio idiomatum ſchon erledigt; denn wenn s gleiche Subject der menſchlichen Natur ſowohl als der ttlichen der Sohn Gottes, oder die zweite Perſon der Triät iſt, ſo iſt kein menſchliches Subject vorhanden, von

5) Auf die Einwendung: *Videtur, quod haec sit falsa: homo est Deus, Deus enim est nomen incommunicabile*, wird erwiedert: *dicendum, quod idololatrae attribuebant nomen deitatis lapidibus et lignis, secundum quod in sua natura considerantur, quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen deitatis homini secundum humanam naturam, sed secundum suppositum aeternum, quod est etiam per unionem* (wie wenn dieß eine *unio* wäre!) *suppositum humanae naturae.* So wenig iſt alſo Gott Menſch geworden, daß die Chriſten vielmehr durch den Glauben an eine wahre und wirkliche Menſchwerdung in die Claſſe der Idololatren geſetzt werden!

welchem Eigenschaften der göttlichen Natur prädicirt werden könnten. Daher ist das Wichtigste der weitern Erörterung der ausdrücklich ausgesprochene Saz, daß die beiden Naturen nicht unmittelbar, sondern nur durch die Vermittlung der Person, also nicht in abstracto, sondern nur in concreto ihre Eigenschaften sich mittheilen [26]). Dieß ist die Antwort auf die beiden die Lehre von der communicatio idiomatum zunächst betreffenden Fragen, ob Eigenschaften des Menschensohns vom Sohn Gottes und umgekehrt prädicirt werden können, und ob Eigenschaften des Menschensohns Prädicate der göttlichen Natur, und Eigenschaften des Sohnes Gottes Prädicate der menschlichen werden können. Da es immer dasselbe mit sich identische Subject ist, so kann auch von keinem realen Gewordenseyn die Rede seyn, und die beiden Säze, daß Gott Mensch geworden, und der Mensch Gott geworden, gelten daher nur mit großer Einschränkung. Daß

26) Qu. 16. art. 4.: *Cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae. Sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae, et ideo de homine possunt dici ea, quae sunt divinae naturae, tanquam de hypostasi divinae naturae, et de Deo dici possunt ea, quae sunt humanae naturae, tanquam de hypostasi humanae naturae.* Art. 5.: *Quae sunt unius naturae, non possunt de alia praedicari, secundum quod in abstracto significatur. Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturae, et ideo indifferenter praedicari possunt ea, quae ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis, sive illud nomen, de quo dicuntur, det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen Christus, in quo intelligitur et divinitas unguens et humanitas uncta, sive solum divinam naturam, sicut hoc nomen Deus vel filius Dei, sive solum naturam humanam sicut hoc nomen homo vel Jesus.*

Gott Menſch geworden, kann eigentlich gar nicht geſagt werden, da Gott ſich nicht verändert, und die ganze Veränderung nur darin beſteht, daß die menſchliche Natur in eine gewiße Beziehung zu Gott geſezt worden iſt. Auch der Saz: der Menſch iſt Gott geworden, iſt an ſich falſch, weil man unter dem Menſchen nur ein wirkliches Subject verſtehen kann, das wirkliche Subject aber der Sohn Gottes iſt, welcher nicht erſt geworden iſt. Wahr iſt daher der Saz: **homo factus est Deus**, nur wenn er ſoviel iſt als der Saz: **factum est, ut homo sit Deus.** Welcher Art aber dieſes Einsſeyn Gottes und des Menſchen iſt, eine Verbindung von Subject und Prädicat, in welcher das Subject, das durch das Prädicat beſtimmt werden ſoll, an ſich nichts werden kann, und das Prädicat, das zum Subject hinzugekommen iſt, an ſich nichts iſt, weil eine menſchliche Natur, welche kein menſchliches Subject iſt, ein Unding iſt, erhellt aus dem Bisherigen zur Genüge. Das Reſultat der ganzen Lehre von der Perſon Chriſti, der Menſchwerdung Gottes und der Einheit Gottes und des Menſchen, iſt nur der dem chriſtlichen Bewußtſeyn widerſtreitende Saz, daß Gott nicht Menſch geworden, und eine wahre und wirkliche Einheit zwiſchen Gott und dem Menſchen nicht beſteht. Gott bleibt in ſeiner abſoluten Tranſcendenz; was er Menſchliches angenommen haben ſoll, iſt ein leerer Name, das eitle Scheinbild einer menſchlichen Natur, das nicht die Kraft in ſich hat, zur concreten Wahrheit des menſchlichen Selbſtbewußtſeyns hindurchzudringen.

Demungeachtet kommt Thomas nun erſt noch auf die Behauptung eines doppelten Willens Chriſti, und es wiederholt ſich aufs neue der nur in der Theologie mögliche Widerſpruch, daß, während der menſchlichen Natur Chriſti alles abgeſprochen wird, was zur Realität eines menſchlichen Subjects gehört, gerade aus der Vollkommenheit ſeiner menſchlichen Natur die nothwendige Folgerung gezogen wird, daß

er auch einen menſchlichen Willen gehabt habe [27]). Aus demſelben Grunde muß dieſer Wille die beiden Beſtandtheile des menſchlichen Willens, das ſinnliche Begehrungs-Vermögen und das vernünftige Wollen, welche jedoch nur die beiden actuellen Seiten derſelben Potenz ſind, gehabt haben. Der vernünftige Wille ſchließt von ſelbſt die Wahl als den eigenthümlichen Act des liberum arbitrium in ſich. Was das Verhältniß dieſer verſchiedenen Willensthätigkeiten betrifft, ſo nahm Thomas an, daß der vernünftige menſchliche Wille an ſich die Erfüllung des göttlichen Willens wollte, der ſinnliche Wille aber ſich nie ſo weit erſtrecken konnte, daß ein Widerſtreit entſtanden wäre. Da der Zweck der Erlöſung als abſoluter Zweck des Willens feſtſtund, ſo konnte der ſinnliche Wille in ſeiner untergeordneten Sphäre ſich nach ſeiner natürlichen Freiheit bewegen [28]); er hatte dieſe Freiheit, ſoweit der göttliche Wille ſie ihm einräumte, weswegen ein Streit des Fleiſches wider den Geiſt, und ein aus der Ungewißheit über das an ſich Beſte und Vernünftigſte entſtehender Kampf in Chriſtus nicht ſtattfinden konnte. Ueber die Wirkſamkeit Chriſti ſtellt Thomas gleichfalls die bekannten Säze auf, neu aber iſt die damit verbundene Frage, ob Chriſtus durch ſeine menſchliche Thätigkeit ſich etwas habe verdienen können. Es

27) Qu. 18. art. 1.: *Manifestum est enim, quod filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam. Ad perfectionem autem humanae naturae pertinet voluntas, quae est naturalis ejus potentia, sicut et intellectus. Unde necesse est dicere, quod filius Dei humanam voluntatem assumpserit in humana natura.*

28) Qu. 18. art. 6.: *Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam et etiam secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso, et voluntas sensualitatis secundum ordinem suae naturae moverentur. Unde patet, quod in Christo nulla fuit repugnantia vel contrarietas voluntatum.*

ſcheint dieß nicht angenommen werden zu können, da ja Chriſtus ſchon vor ſeinem Tode am Ziel der Wanderung war, und da man nur das verdienen kann, was man nicht an ſich ſchon hat, Chriſtus hatte aber als natürlicher Sohn Gottes die Erbſchaft der ewigen Seligkeit. Da aber Chriſtus abſolute Vollkommenheit zukommt, und das Verdienſt an ſich ein Vorzug iſt, ſo muß Chriſtus auch ein Verdienſt zugeſchrieben werden, auſſer ſofern der Begriff des Verdienſts ſelbſt wieder einen Mangel vorausſezen würde. Man kann daher nicht ſagen, daß er ſeine Gnade, ſein Wiſſen, die Seligkeit ſeiner Seele, ſeine göttliche Würde ſich verdiente, weil daraus folgen würde, daß er zuvor noch nicht hatte, was er erſt auf dem Wege des Verdienſts erlangte; ohne Bedenken aber kann man annehmen, daß er die Verklärung ſeines Leibes und die damit zuſammenhängenden äuſſeren Vorzüge ſich verdiente.

Obgleich die Lehre vom doppelten Willen Chriſti zu dem Bisherigen nichts Weſentliches hinzuſezt, ſo enthält doch dieſe Lehre in Verbindung mit der Willenstheorie des Thomas überhaupt den eigentlichen Schlüſſel dieſer Chriſtologie. Daß die menſchliche Seite Chriſti nur eine menſchliche Natur oder Subſtanz iſt, nicht aber ein menſchliches Subject, iſt der weſentliche Mangel dieſer Lehre, aber nur aus dem Grunde, weil ein wahrhaft menſchliches Daſeyn nicht ohne eine Perſönlichkeit gedacht werden zu können ſcheint, deren weſentlicher Character in die freie Selbſtbeſtimmung des Willens zu ſezen iſt. Allein nach Thomas gibt es ja überhaupt auſſer der abſoluten Cauſalität Gottes keinen abſolut freien Willen, es iſt nur Gott, welcher als die erſte bewegende Urſache ſowohl die Willens-Urſachen als die Natur-Urſachen bewegt [29]).

29) Auf dieſes allgemeine Verhältniß geht Thomas ſelbſt zurück Qu. 18. art. 1. bei der Frage: *utrum in Christo sint duae voluntates? Dicendum, quod quidquid fuit in humana*

Von dieſem Geſichtspunct aus verliert gerade dasjenige, was in der Perſon Chriſti am meiſten nur als Wunder betrachtet werden zu müſſen ſcheint, ſeinen übernatürlichen Charakter; die Perſon Chriſti wird in Eine Reihe mit den übrigen menſchlichen Individuen geſtellt, es iſt an ſich in allen daſſelbe Verhältniß der beiden Naturen, der göttlichen Activität und der menſchlichen Paſſivität, und der Unterſchied beſteht nur darin, daß, während in allen übrigen Individuen das Verhältniß, in welchem das göttliche Princip das menſchliche Seyn beſtimmt und durchdringt, nach der Verſchiedenheit der möglichen Abſtufungen ein blos relatives iſt, in Chriſtus daſſelbe Verhältniß nicht blos auf relative, ſondern auf abſolute Weiſe iſt. Das ganze menſchliche Seyn Chriſti iſt in die beſtimmende Einheit des göttlichen Princips aufgenommen, und ſeine ganze menſchliche Erſcheinung trägt den Character abſoluter göttlicher Vollkommenheit an ſich. In dieſem Sinne iſt er als Sohn Gottes der Erlöſer. Weil er auf abſolute Weiſe iſt, was alles andere blos relativ iſt, iſt

---

natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinae, non tamen sequitur, quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae, quia etiam aliorum sanctorum piae voluntates moventur secundum voluntatem Dei, qui operatur in eis velle et perficere. Licet enim voluntas non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo, ut in prima parte dictum est (Qu. 105. art. 4.). *Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam.* Der menſchliche Wille iſt, ſo betrachtet, wie das Menſchliche überhaupt, nur die vermittelnde Form für die göttliche Cauſalität. *Instrumentum animatum anima rationali movetur per voluntatem ejus, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum. Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.*

er für alle der absolute Vermittler ihres Verhältnisses zu Gott. Es darf nicht erst gesagt werden, mit welcher neuern Theorie von der Person Christi die Lehre des Thomas im wesentlichsten Puncte zusammentrifft. Der Ausgangspunct beider ist die absolute Causalität des göttlichen Wesens, welcher gegenüber die menschliche Freiheit alle innere Realität verliert. Das Verhältniß des Endlichen zum Absoluten wird als ein reines Abhängigkeits-Verhältniß bestimmt, in welchem das freie selbstbewußte Subject noch nicht zu seinem Recht kommen kann. Daher ist hier wie dort dieselbe absolute Transcendenz Gottes, Gott ist noch nicht in der concreten Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns gegenwärtig, darum auch noch nicht wahrhaft Mensch geworden.

Die Lehre des Duns Scotus bildet hier keinen so bestimmten Gegensaz gegen die des Thomas, wie sonst. Die Hauptfrage wird im Ganzen auf dieselbe Weise beantwortet, und die scholastischen Subtilitäten, in deren Dunkel der abstruse Scharfsinn des Duns Scotus auch hier so Manches, im großen Contrast mit der einfachen, klaren und lichtvollen Entwicklung des Thomas, eingehüllt hat, sind großentheils sehr unfruchtbar. Demungeachtet tritt auch hier wieder die Differenz mit Thomas hervor, und es ist daher auch hier um so mehr von Interesse, der Richtung, welche Duns Scotus repräsentirt, in ihrem weitern Gange zu folgen.

Die Möglichkeit der Vereinigung der menschlichen Natur mit dem Wort in der Einheit des Subjects untersucht Duns Scotus [30]) nach den zwei Fragen: 1. Was unter der persönlichen Unio zu verstehen ist, und 2. wie diese Unio sowohl von Seiten der die menschliche Natur annehmenden Person, als auch von Seiten der angenommenen Natur möglich ist und ohne Widerspruch gedacht werden kann? Bei der Beantwortung der ersten Frage wird der Begriff der Unio

30) Lib. III. Sent. dist. 1. qu. 1. Opp. T. VII. P. I. S. 3.

ſogleich ſo beſtimmt, wie es die Löſung des Hauptproblems im Sinne der kirchlichen Lehre erfordert. Die Unio iſt daher keine abſolute, mit welcher der vollkommene Begriff einer Unio zu verbinden iſt, ſondern ſie iſt eine Relatio, die ſich nicht auf dieſelbe Weiſe auf beiden Seiten verhält. Die die Natur annehmende Perſon hat keine reale Beziehung zu der geſchaffenen Natur, auf der Seite der menſchlichen Natur aber iſt die Relatio eine reale, weil ſonſt die Unio gar nichts wäre [31]). Hieraus folgt, was die zweite Frage betrifft, daß dieſes Verhältniß dem Begriff einer göttlichen Perſon nicht widerſtreitet. Da für die göttliche Perſon keine reale Beziehung angenommen wird, ſo wird ſie in kein Abhängigkeitsverhältniß geſezt, ſondern ſie beſtimmt nur die Abhängigkeit der angenommenen menſchlichen Natur in ihrer Beziehung zu ihr. Schwieriger zu beweiſen iſt, was die zweite Frage weiter enthält, die Möglichkeit auf der Seite der menſchlichen Natur, weil es dabei auf den Unterſchied der Singularität der geſchaffenen Natur von der geſchaffenen Perſönlichkeit ankommt. Man argumentirte ſo: 1. Die Singularität geht der Natur der Sache nach der Perſönlichkeit voran; Gott kann daher auf die Singularität, als das natürliche Prius, influiren, ohne daß er auf die Perſönlichkeit influirt, und ſo kann er in dem Moment, in welchem die ſinguläre Natur zur Perſon werden ſollte, dazwiſchentreten, daß ſie nicht in ſich, ſondern in einem Andern perſönlich wird. 2. Wie in

31) *Est igitur ista unio relatio disquiparantiae realis in uno extremo, cui in altero nulla relatio correspondet, vel saltem nulla realis, et ita relatio ista est ordinis in uno extremo relato.* Analog wenigſtens ſey dieſe *dependentia* mit dem Verhältniß von Subſtanz und Accident. *Est dependentia naturae humanae ad personam divinam, quae est extra omnem dependentiam causati ad causam.*

der Eucharistie das Accidens für sich existirt, wie wenn es Substanz wäre, so kann umgekehrt die Substanz die Weise des Accidens haben, die Abhängigkeit; nach dieser Analogie kann daher in der menschlichen Natur, obgleich sie Substanz ist, beides zugleich seyn, die Abhängigkeit und die Unio. 3. Je verschiedener etwas ist, desto mehr kann es zur Einheit zusammengehen, wie daraus erhellt, daß Individuen derselben Species am wenigsten Eins werden können, während Subject und Accidens, ungeachtet ihrer Verschiedenartigkeit, zusammengehören. Ebenso verhält es sich mit dem Geschaffenen und Ungeschaffenen, sie haben, so groß ihre Verschiedenheit ist, nur um so mehr die Möglichkeit des Einswerdens in sich. Diese drei Argumente beweisen nicht was sie sollen. Aus dem ersten würde folgen, daß Gott auch eine Natur ohne Singularität schaffen könnte, weil die Natur die Voraussezung der Singularität ist; das zweite sezt eine Unmöglichkeit [32]), und das dritte sezt voraus, daß sich das Wort und die geschaffene Natur, wie Subject und Accidens, oder wie Potenz und Actus, zu einander verhalten, wornach es ganz natürlich wäre, daß sie Eins werden. Da diese Bestimmungen nicht genügen, so faßt Duns Scotus den Begriff der Person, oder das was eine intellectuelle Natur zur Person macht, schärfer ins Auge. Er unterscheidet zwei Wege, auf welchen man zum Begriff der Person gelangen kann, je nach-

32) A. a. O. S. 10.: *Modus ille, qui vere est proprius unius generis, non convenit alicui alterius generis, sicut enim est illi proprius, ita est cuicunque alii incompossibilis. Nec quod adducitur de accidente separato* (in der Eucharistie) *concludit propositum, quia non habet illum modum, qui est proprius substantiae. Modus enim substantiae est per se esse naturaliter, hoc est, in essendo non inclinari naturali aptitudine ad aliud, non sic autem accidens separatum.*

dem man das Weſen der Perſon entweder in etwas Poſitives oder Negatives ſezt. Im erſtern Fall wäre die Perſönlichkeit eine eigene Realität, verſchieden von der Realität, durch welche die Natur Natur, und eine einzelne Natur die beſtimmte Natur iſt. Im zweiten Fall läugnet man, daß eine poſitive Realität die Perſon conſtituire, und nimmt vielmehr an, daß die Realität, durch welche eine Natur dieſe beſtimmte iſt, die lezte poſitive Entität ſey, über welche hinaus es nur noch eine Negation gebe, durch welche von jener Realität geſagt wird, daß ſie in einer intellectuellen Natur und Perſon ſubſiſtire. Gegen die erſtere Begriffsbeſtimmung wendet Dums Scotus ein: 1. Es wäre ſo eine poſitive Entität in der menſchlichen Natur, welche an ſich von dem Wort nicht angenommen werden könnte, weil ja eine Perſon eine unmittheilbare Exiſtenz iſt. 2. Die von dem Wort angenommene Natur würde eine poſitive Entität nicht haben, welche gleichwohl als die höchſte Actualität und Beſtimmtheit einer ſolchen Natur anzuſehen iſt. 3. Dieſe Natur wäre, wenn ſie für ſich wäre, keine Perſon, weil die Perſönlichkeit, wenn ſie nicht eine Realität der Natur iſt, auch nicht zur Identität der Natur mit ſich ſelbſt gehört. 4. Es würde daraus folgen, daß eine intellectuelle Natur dieſe beſtimmte, actuell exiſtirende werden kann, ohne doch perſönlich zu ſeyn. Dieſe Gründe alle heben demnach den Widerſpruch hervor, welcher entſteht, wenn man die Perſönlichkeit von der intellectuellen Natur trennt, eine intellectuelle Natur nicht als ſolche auch für eine Perſon hält. Aber auch die zweite Meinung wird verworfen, 1. weil die Negation, welche das Weſen der Perſon ausmachen ſoll, nur die Abhängigkeit von einer äuſſern Perſon negiren könnte; wenn aber dieß ſchon zur eigenen Perſönlichkeit zureichte, ſo müßte auch die Seele eine beſondere Perſon ſeyn. 2. Keine Negation iſt an ſich unmittheilbar; da nun die Unmittheilbarkeit zum Begriff einer Perſon gehört, ſo kann auch keine Perſon, was ſie iſt, durch Negation ſeyn. 3. Eine Negation

nn überhaupt nicht das Erste in einem Subject seyn, sie
üßte selbst wieder eine Affirmation zur Voraussezung haben.
Da das Getheiltwerden eine Unvollkommenheit ist, so muß,
ıs in einem Subject der Theilung widerstreitet, eine positive
ıtität seyn, nur eine solche kann also das Wesen der Person
ısmachen, da eine Person eine individuelle untheilbare Natur
. Ebenso ist die Abhängigkeit von einer äussern Person
ıe Unvollkommenheit, und das Gegentheil kann somit nur
rch eine positive Entität stattfinden. Da nun weder das
ne noch das Andere angenommen werden kann, da weder
:ses Negative genügt, noch jenes Positive mit der Abhän-
gkeit von dem Wort, wie sie bei der Unio gedacht werden
uß, sich vereinigen läßt, so unterscheidet Duns Scotus eine
eifache Abhängigkeit, eine actuale, potenziale und aptitudi-
le. Die leztere würde an sich, wenn nichts dazwischen
me, immer actuell seyn, wie das Schwere, zu dessen Natur
gehört, im Centrum zu seyn, an sich immer im Centrum
)n würde, wenn es nicht gehindert würde. Die potenziale
)hängigkeit ist diejenige, bei welcher an sich nichts stattfindet,
ıs sie unmöglich machen könnte, die aber ohne die positive
irkung einer noch hinzukommenden Ursache nicht wirklich
rd. Wenn nun auch die bloße Negation der actuellen Ab-
ngigkeit zum Begriff der Person nicht zureicht, so kann doch
ch die Negation einer potenzialen Abhängigkeit in der ge-
)affenen Natur in ihrer Beziehung zum Wort nicht ange-
mmen werden, weil es keine Natur oder geschaffene Enti-
t gibt, mit deren Begriff es contradictorisch streitet, vom
ort abzuhängen. Andererseits kann es zugegeben werden,
ß eine geschaffene an sich persönliche Natur sich nicht in
)titudinaler Abhängigkeit befindet, da ja sonst ihre Unab-
ngigkeit nie blos durch äussere Hemmung hervorgebracht
äre. Es gehört somit zum vollen Begriff der Person ebenso
)titudinale als actuale Unabhängigkeit, ohne daß jedoch die
ıe oder die andere die potenziale Abhängigkeit ausschlöße; da

zwar nicht eine natürliche Abhängigkeit, wohl aber die Empfänglichkeit für einen übernatürlich gewirkten Gehorſam zum Weſen der geſchaffenen Perſönlichkeit gehört, ſo gehört zu ihrem Weſen auch die Möglichkeit, durch einen ſolchen Gehorſam in vollkommene Abhängigkeit verſezt, und dadurch in die Perſönlichkeit, von der ſie abhängt, aufgenommen zu werden. Auf dieſe Weiſe glaubt Duns Scotus aptitudinale Unabhängigkeit mit actualer Abhängigkeit vereinigen zu können. Denn wenn auch Abhängigkeit nicht die Eigenſchaft einer ſolchen Natur ſey, ſo habe ſie doch die Eigenſchaft des Gehorſams. In der Abhängigkeit des vollkommenen Gehorſams habe ſie ihre Perſönlichkeit in jener Perſon, von welcher ſie abhänge, wenn aber jene Abhängigkeit nicht ſtattfinde, ſo ſey ſie in ſich perſönlich, durch jene Negation, ohne daß zu ihrer poſitiven Entität etwas Poſitives hinzukomme.

Soſehr es auch von einer tiefern Auffaſſung der Aufgabe, die hier zu löſen iſt, zeugt, daß Duns Scotus in die nähere Beſtimmung des Begriffs der Perſönlichkeit eingeht, ſo iſt doch das Reſultat ſeiner Unterſuchung nur der Satz, daß die menſchliche Natur, wenn ſie auch die zum Begriff der Perſönlichkeit gehörende Unabhängigkeit nicht gehabt habe, doch nicht als an ſich unperſönlich gedacht werden dürfe. Er ſucht daher den Character der Perſönlichkeit in ihr ſo viel möglich feſtzuhalten, und wenn er zulezt ihre Abhängigkeit vom Wort aus der Vollkommenheit des Gehorſams erklärt, ſo ſcheint ja der wahre Sinn ſeiner Anſicht zu ſeyn, daß dieſe Abhängigkeit als eine freiwillige Verzichtleiſtung auf die Unabhängigkeit, in welcher das Weſen der Perſönlichkeit beſteht, anzuſehen ſey, daß ſie ſich ſomit durch einen Act ihrer Perſönlichkeit zur Nichtperſönlichkeit ſelbſt beſtimmt habe. Daher iſt im Folgenden, in welchem Duns Scotus auf die obige negative Beſtimmung des Begriffs der Perſönlichkeit wieder zurückkommt, und ſeine Gründe gegen dieſelbe ſelbſt wieder beſtreitet, nun ſogar davon die Rede, daß, wenn man das

Weſen der Perſönlichkeit ſchlechthin in die Negation der Mittheilbarkeit ſeze (d. h. die Perſönlichkeit als den unveräuſſerlichſten Character betrachte), der Begriff der Perſönlichkeit auf geſchaffene Weſen gar keine Anwendung finde, und eine vollkommene Perſon nur eine göttliche ſey. Denn nur eine göttliche Perſon habe etwas Abſolutes in ſich, in Folge deſſen die Mittheilbarkeit ihr contradictoriſch widerſtreitet, und da dieſer Widerſtreit nie ohne eine poſitive Entität ſeyn kann, ſo folgt daraus, daß eine ſolche Perſon nie ohne eine ſolche Entität ſeyn kann. Bei einer geſchaffenen Perſon aber darf man keine ſolche perſönliche Entität annehmen, ſie iſt nicht auf dieſelbe Weiſe unmittheilbar, da ſie die Möglichkeit des Gehorſams hat [33]). Auf dieſe Weiſe würden ſich das Göttliche und Menſchliche in der Perſon Chriſti zu einander verhalten, wie die abſolute und die endliche Perſönlichkeit: die abſolute Perſönlichkeit iſt abſolute Unabhängigkeit, die als ſolche ſich nie ihrer Unabhängigkeit entäuſſern, und nie in ein Verhältniß der Abhängigkeit treten kann, die endliche Perſönlichkeit iſt eine Unabhängigkeit, die auch das Princip der Abhängigkeit in ſich ſchließt, und ſich durch daſſelbe ſelbſt

33) A. a. O. S. 16.: *Negatio communicabilitatis, quae includit repugnantiam ad communicari — non convenit creatis et hoc modo concedo, non esse personam in creatis. Unde si incommunicabile, prout pertinet ad rationem personae perfectae dicit — repugnantiam ad communicari, nulla erit perfecte persona nisi divina. Illa enim includit aliquid absolute, quo contradictorie repugnat sibi communicari quocunque modo et ut quod et ut quo. Persona enim divina non tantum habet negationem communicationis actualis et aptitudinalis, sed etiam habet repugnantiam ad communicationem — sed persona creata, quia non repugnat in communicari, cum sit in potentia obedientiali, non est sic incommunicabilis.*

zur Abhängigkeit bestimmen kann. Während daher Thomas die Unio, was die menschliche Natur betrifft, nur auf der Grundlage der Natur geschehen läßt, und von dem Begriffe der Persönlichkeit völlig abstrahirt, baut dagegen Duns Scotus, um den Character der Persönlichkeit, als das schlechthin Unmittheilbare oder Unveräusserliche in der menschlichen Natur festzuhalten, seine Theorie auf einen Begriff der Freiheit, welcher die Unio der beiden Naturen in lezter Beziehung kaum anders als aus dem Gesichtspunct eines moralischen Verhältnisses aufzufassen gestattet.

Weiteren Aufschluß sollte man hierüber bei der Erörterung der Fragen erwarten, ob in Christus das Seyn des Worts ein anderes ist, als das geschaffene Seyn u. s. w., und auf welche Weise von Christus die Säze, Gott ist Mensch, und der Mensch ist Gott u. s. w. prädicirt werden können [34]; allein Duns Scotus bleibt hier zusehr nur in seinem logischen Formalismus stehen.

Aus dem doppelten Seyn Christi scheinen auch zwei Seyende zu folgen. Diese Folgerung kann aber nicht zugegeben werden; denn wenn auch die menschliche Natur ihr eigenes quiditatives Seyn hat, so hat sie doch keine eigene Subsistenz. Da aber das Wort in der menschlichen Natur subsistirt, als Subject in der Natur, weswegen es Mensch genannt wird, so ist es eigentlich die existirende Existenz dieser Natur, und da die Existenz der menschlichen Natur die Existenz einer Substanz ist, und das Wort schlechthin Mensch ist, so existirt es schlechthin in dieser Existenz. Die Existenz der menschlichen Natur soll demnach, wenn auch keine subsistirende, doch eine substanzielle seyn. Gleichwohl muß zulezt zugegeben werden, daß Christus als Mensch nur secundum quid existire, oder sein menschliches Seyn nur ein Ac-

34) Dist. 6. qu. 1. f. S. 171 f.

cidens seines substanziellen Seyns ist [35]). Zu der logischen Schärfe, mit welcher Duns Scotus die Wahrheit der Säze **Deus est homo** und **homo est Deus**, untersucht, gehört die Frage, ob der erstere Saz an sich oder per accidens wahr ist? An sich scheint er nicht wahr zu seyn, weil das Prädicat nicht an sich im Subject enthalten ist, und doch ist, was wahrhaft ist, nicht blos per accidens [36]). Der Ausweg ist, daß, weil das Prädicat nicht an sich zum Begriff des Subjects gehört, logisch betrachtet allerdings der Saz nicht an sich wahr ist, sondern per accidens, obgleich keines der beiden Glieder mit dem andern wirklich per accidens verbunden ist, die Unio selbst aber weder eine accidentale noch essentiale, sondern eine substanziale ist, was nur ein anderer Ausdruck ist, um das Unlogische der Sache, das jedem logischen Begriff widerstreitende Verhältniß, in welchem Subject und Prädicat in dem fraglichen Saze zu einander stehen, zuzugeben [37]). Je mehr eine Dialectik, wie die des Duns Scotus, versucht seyn mußte, sich den Schein einer logischen Evidenz auch da zu geben, wo sie sich nur in ihrem inhaltsleeren Formalismus bewegte, um so weniger darf ihr die Anerkennung versagt werden, daß sie sich hier wenigstens der Grenze ihres demonstrirenden Verfahrens bestimmter bewußt wurde, als dieß sonst bei den Scholastikern der Fall ist. Ausdrücklich erklärt Duns Scotus den Saz: Gott ist Mensch,

35) A. a. O. S. 175.: *Natura humana nulli accidit, quia vere est, si tamen dicatur unum per accidens proprie quodcunque includens duo, quorum unum advenit alteri, habenti esse completum, et non est forma per se informans illud constituens tertium, posset concedi, licet in proposito non bene sonet.*

36) *Quia quod vere est, nulli accidit.* A. a. O. S. 192.

37) *Secundum diversitatem hujus unionis ab omni alia potest poni diversa ratio hujus inhaerentiae ab omnibus aliis.* A. a. O. S. 192.

welcher ſelbſt wieder ſeine Wahrheit in dem Saze hat: das Wort iſt Menſch, für einen bloßen Glaubensſaz, welcher als ſolcher eine blos zufällige Wahrheit habe [38]). Hätte er aber dieſes Bewußtſeyn feſtzuhalten vermocht, ſo hätte er ſich auch die zweckloſe Mühe erſparen können, den conneren Saz: Gott iſt Menſch geworden, ſo zu wenden, daß er das gerade Gegentheil deſſen ſagt, was den Worten nach in ihm ausgeſprochen iſt. Gott iſt Menſch geworden, heißt auch nach Duns Scotus, wie nach Thomas, ſeinem wahren Sinne nach, vielmehr, Gott iſt nichts geworden, alſo auch nicht Menſch geworden, ſondern alles Werden und Gewordenſeyn fällt nur auf die Seite der menſchlichen Natur [39]), wobei es keines

38) A. a. O. S. 189.: *Sciendum est, quod ista propositio non potest ostendi, neque cognosci naturaliter esse vera. — Non est nata cognosci, nisi ex aliqua immediata contingente, ex qua sequatur, sed illa non potest cognosci ex terminis quia contingens. — Contingens immediata non cognoscitur, nisi ex cognitione intuitiva extremorum. — Est ergo veritas istius tantum creditа immediate, aut ex aliquo credito ostendenda, et secundum hoc sic ostenditur esse vera.*

39) A. a. O. S. 195.: *Natura humana est sic unita verbo per factionem trinitatis, quia trinitas fuit agens respectu illius unionis, et patet, quod fuit faciens, quia creavit effectum in creatura, igitur fecit verbum esse hominem.* Wende man ein, daß dieſe *factio* auch eine *passio* im Worte ſeyn müſſe, ſo ſey zu antworten, *quod hic fuit una factio realis activa totius trinitatis, cui correspondebat factio passiva realis, qua scilicet homo factus est Deus, quae fuit unio passiva naturae humanae ad verbum, et haec passio fuit in natura humana, et terminus ejus erat verbum. Alia fuit factio passiva secundum dici concomitans istam factionem realem activam, qua scilicet verbum factum est homo, et terminus hujus videtur fuisse natura humana, non tamen erat altius terminus*

eitern Beweiſes bedarf, daß wenn Gott nicht Menſch ge-
rden, auch der Menſch nicht Gott geworden ſeyn kann,
nit der Begriff der Unio, wenn die eine ſeiner beiden we-
ntlichen Seiten von der andern getrennt wird, ſich ſelbſt
fhebt, oder etwas rein Nominelles wird.

In die Kategorie derſelben Fragen, von welchen bisher
: Rede war, rechnet Duns Scotus auch die Frage, ob
hriſtus zum Sohn Gottes prädeſtinirt ſey? Die Wahrheit
s bejahenden Sazes ſcheint in Anſpruch genommen werden
können. Die Prädeſtination bezieht ſich auf eine Perſon.
ich hier muß eine Perſon ſeyn, welcher Gott die Glorie
d für dieſen Zweck die Unio prädeſtinirt hat. Welche Per-
n ſoll man ſich aber als die prädeſtinirte denken, da hier
ne andere Perſon iſt, als die Perſon des Worts, auf welche
: Begriff der Prädeſtination keine Anwendung finden kann?
.e Antwort iſt, daß zwar ſonſt die Prädeſtination nur einer
rſon zukommen kann, hier aber, weil die Sache ſelbſt eine
ihrer Art ganz einzige iſt, die Stelle der Perſon nur die
atur vertreten kann [40]). Ungleich wichtiger aber als die
örterung ſolcher Fragen, in welchen ſich immer nur die-
be nichtsſagende Antwort wiederholt, iſt, daß Duns Sco-
s davon Veranlaſſung nimmt, in die Art und Weiſe dieſer
rädeſtination näher einzugehen, ob ſie den Fall der menſch-
hen Natur zu ihrer nothwendigen Vorausſezung habe, ob
mnach, wie viele Auctoritäten anzunehmen ſcheinen, Gott
cht Menſch geworden wäre, wenn der Menſch nicht gefal-

---

hujus et illius realis, quia non erat alia factio passiva realis. Eadem enim factione, tam activa quam passiva, verbum sic uniebatur. D. h. das *unirt* iſt für das Wort nichts Reales, ſondern etwas blos Nominelles, ein *dict.*

40) Dist. 7. qu. 3. S. 199. — *quia nulla natura praedestinabilis est non personata personalitate creata, nisi ista.* Vgl. Thomas Summa theol. III. qu. 24.

len wäre [41])? Bei der Beantwortung dieſer Frage geht Duns Scotus von dem Begriff der Prädeſtination aus. Das Ob-

---

41) Welche Antwort Thomas auf dieſe Frage gab, iſt aus den Obigen zu erſehen. Entſchiedener hatte ſie ſchon früher der Abt Rupert von Deuz (Rupertus Tuitiensis) verneint. Er kommt In Matth. de gloria et honore filii hominis Lib. XIII. zu Matth. c. 26. (Opp. Rup. Abbatis. Venet. 1748. Tom. II. S. 696.) auf die Frage: *utrum filius Dei, etiam si peccatum, propter quod omnes morimur, non intercessisset, homo fieret, an non?* Seine Antwort iſt: *Cum de sanctis et electis omnibus dubium non sit, quod nascituri forent omnes usque ad praefinitum numerum secundum propositum Dei, quo ante peccatum benedicens: crescite, ait, et multiplicamini, et absurdum sit putare, quod propter eos, ut nascerentur, peccatum necessarium fuerit* (ſofern ſich nicht denken laſſe, daß die Zeugung erſt Folge des Sündenfalls ſey), *quid de isto capite et rege omnium electorum angelorum et hominum sentiendum, nisi quod et ipse maxime causam necessariam non habuerit ipsum peccatum, ut homo fieret ex hominibus, delicias suas charitatis habiturus cum filiis hominum? Ipse est enim sapientia Dei* (Prov. 8, 23.). Dieſe Anſicht ſpricht Rupert auch ſonſt aus. Man vgl. De glorificat. trinit. et process. spiritus s. III, 20. f. Tom. III. S. 32 f. Rupert tadelt hier die Meinung, daß der Menſch nur zur Ergänzung der durch den Fall der Engel in der Familie Gottes entſtandenen Lücke geſchaffen worden ſey. Es ſey kindiſch, zu glauben, daß ſich Gott ſo zufällig zur Schöpfung des Menſchen entſchloſſen habe. *Igitur probabilius hoc dicimus, quod non tam homo propter supplendum angelorum numerum, quam et angeli et homines propter unum hominem Jesum Christum facti sunt, ut, quoniam unus idemque et Deus ex Deo natus erat, et homo nasciturus erat, haberet praeparatum ex utroque latere familiam.* Auch hier beruft er ſich auf die Stelle Prov. 8, 23., welche ſo zu nehmen ſey: *antequam Deus quidquam faceret a principio — hoc erat in*

:t der Prädeſtination iſt die Seligkeit, und das zu ihr füh-
ıde Mittel iſt die Gnade. Wie nun die richtige Ordnung
ſordert, daß man den Zweck vor dem Willen will, die Se-
ıkeit vor der Gnade, ſo muß auch unter den Prädeſtinirten
: Seligkeit deſſen, welcher nach dem Willen Gottes der
ächſte am Ziel ſeyn ſoll, zuerſt gewollt ſeyn. Er will alſo
: Seligkeit der Seele Chriſti, ehe er die Seligkeit eines
ıdern will, und will die Gnade und Seligkeit eines Jeden,
e er die entgegengeſezten Zuſtände, Sünde und Verdamm-
ß, vorherſieht. Ehe er den Fall Adams vorherſah, wollte
die Seligkeit der Seele Chriſti, und die Auctoritäten, die
ıs Gegentheil zu beweiſen ſcheinen, ſind nur davon zu ver-
hen, daß Chriſtus ohne den Fall des Menſchen nicht als
:löſer gekommen wäre, und wohl auch nicht gelitten hätte,
eil keine Nothwendigkeit vorhanden geweſen wäre, daß jene
eele, welcher Gott nicht blos die höchſte Seligkeit beſtimmte,
ndern auch vom erſten Moment ihres Daſeyns an ertheilte,
it einem dem Leiden unterworfenen Körper verbunden wurde,
enn nicht die Erlöſung es erfordert hätte. Hätte aber der
enſch nicht geſündigt, ſo wäre auch die Erlöſung nicht
ıthig geweſen; gleichwohl aber läßt ſich nicht denken, daß
ott nur der Erlöſung wegen jene Seele zu einer ſo großen
eligkeit prädeſtinirte, da die Erlöſung, oder die Seligkeit der
: erlöſenden Seele kein ſo großes Gut iſt, als die Seligkeit
r Seele Chriſti, und es überhaupt nicht wahrſcheinlich iſt,
ß das Daſeyn eines ſo hohen Guts nur zufällig veranlaßt

---

propositо, ut verbum Dei, verbum Deus caro fieram, et in hominibus habitarem magna caritate et summa humilitate, quae verae deliciae sunt. Daß es alſo an ſich zum Begriff des Sohns gehörte, Menſch zu werden, iſt der Gedanke Ruperts, eines Mannes, der ſich auch ſonſt durch eine gewiſſe Selbſtſtändigkeit auszeichnet. Vgl. Ullmann, Joh. Weſſel. S. 53 f.

iſt, durch ein geringeres Gut. Auch würde ja daraus folgen, daß Gott den Adam vor Chriſtus zu einem ſo großen Gut präordinirte, ja, was noch ungereimter iſt, daß Gott, indem er den Adam zur Seligkeit prädeſtinirte, ſeinen Fall vorher vorausſah, ehe er Chriſtus zur Seligkeit prädeſtinirte, wenn nämlich die Prädeſtination ſeiner Seele die Erlöſung, und die Erlöſung den Fall zur Vorausſezung hätte. Der Gedanke, welcher dieſer Argumentation zu Grunde liegt, iſt demnach, daß eine ſolche Verbindung einer menſchlichen Seele mit Gott, wie ſie in Chriſtus ſtattfand, an ſich ein ſehr großes Gut iſt. Dieſen Gedanken der gewöhnlichen Anſicht, welcher die Menſchwerdung durch die Erlöſung bedingt ſeyn läßt, entgegenzuſtellen, mochte Duns Scotus um ſo eher geneigt ſeyn, je geringeres Gewicht er nach ſeiner pelagianiſchen Denkweiſe der Sünde zuſchrieb. Abgeſehen davon aber, fehlt ſeiner Anſicht von der Menſchwerdung Gottes jede tiefere ſpeculative Begründung. Die Menſchwerdung Gottes erſcheint, ſo betrachtet, noch weit mehr, als bei der gewöhnlichen Vorſtellung, als ein völlig iſolirtes, auf ein einzelnes Individuum ſich beziehendes Factum, welches mit dem allgemeinen Verhältniß Gottes zur Welt und zur Menſchheit in keinem innern und äuſſern Zuſammenhang ſteht. Man kann den Grund deſſelben nur in der abſoluten Willkür Gottes ſuchen, und die Behauptung des Duns Scotus geht ſomit eigentlich nur dahin: ſo gut Chriſtus für den Zweck der Erlöſung Menſch geworden ſeyn ſoll, ebenſogut kann er auch ohne dieſen Zweck Menſch geworden ſeyn, da die Seligkeit, ohne welche eine ſolche Verbindung einer menſchlichen Seele mit Gott nicht gedacht werden kann, als an ſich ein Gut, der unmittelbare Zweck deſſelben geweſen ſeyn kann [42]). Die

42) A. a. O. S. 204.: *Deus primo voluit, aliquam naturam, non summam, habere summam gloriam, ostendens, quod non oporteret eum conferre gloriam secundum ordinem*

Frage aber, die ſich bei dieſer Argumentationsweiſe von ſelbſt aufdringt, warum dieſe unmittelbare Seligkeit, wenn ſie an ſich ein ſo hohes Gut iſt, nur einem Einzelnen zu Theil wird, und nicht ebenſo jedem Andern, muß völlig unbeantwortet bleiben, da man hier nur auf die Willkür Gottes zurückgehen kann. Wir ſehen daher auch hier wieder, welchen Einfluß die Idee der göttlichen Willkür, oder der ſubjectiven Freiheit, in welcher in lezter Beziehung die ganze Anſicht des Duns Scotus ruht, auf ſeine Behandlung des Dogma haben mußte. Wo Willkür iſt, iſt auch Mangel an Zuſammenhang. Oft genug mußte ſich daher der tiefere Zuſammenhang des Dogma

---

naturarum, et quod secundo voluit illam naturam esse in persona Verbi, et sic angelus non subesset puro homini. Auch Dist. 19. qu. unica a. a. O. S. 415., wo Duns Scotus im Zuſammenhang mit der Lehre von der Erlöſung und Satisfaction noch einmal auf dieſe Frage kommt, wird dieß hauptſächlich hervorgehoben: *Incarnatio Christi non fuit occasionaliter praevisa, sed sicut finis immediate videbatur a Deo aeterno, ita Christus in humana natura, cum sit propinquior fini, caeteris prius praedestinabatur, loquendo de his, quae praedestinabantur: tunc iste fuit ordo in praevisione divina: primo enim Deus intellexit se sub ratione summi boni* (zu dieſer Idee des höchſten Guts müßte demnach auch das Chriſtus prädeſtinirte Gut gehört haben), *in secundo signo intellexit omnes alias creaturas, in tertio praedestinavit ad gloriam et gratiam, et circa alios habuit actum negativum, non praedestinando: in quarto praevidit illos casuros in Adam: in quinto praeordinavit sive praevidit de remedio, quomodo redimerentur per passionem filii: ita quod Christus in carne, sicut et omnes electi, prius praevidebatur et praedestinabatur ad gratiam et gloriam, quam praevideretur passio Christi ut medicina contra lapsum, sicut medicus prius vult sanitatem hominis, quam ordinet de medicina ad sanandum.*

in einem Syſtem auflöſen, in welchem der für ſich ſeyende Wille, oder die indifferente ſich ſo oder anders beſtimmende Willkür das höchſte Princip des Denkens iſt.

Aus einer Reihe von Fragen, die in dogmatiſcher Hinſicht nicht ſehr erheblich ſind, mag hier noch die Frage hervorgehoben werden, ob Chriſtus ein adoptiver Sohn Gottes ſey? Es geſchah mit Rückſicht auf die frühern Verhandlungen hierüber, daß die Scholaſtiker auch dieſe Frage aufwerfen zu müſſen glaubten; aber die Geſchichte dieſer Verhandlungen hat auch gezeigt, wie ſehr die Adoptianer in dieſem Streitpunct die ſchwache Seite des kirchlichen Syſtems getroffen haben, und wie wenig ihre Gegner ſie zu widerlegen im Stande waren. Iſt dieß vielleicht den Scholaſtikern beſſer gelungen? Thomas [43]) hält hier ganz den Punct feſt, von welchem aus die kirchliche Lehre allein vertheidigt werden kann. Er weist den Begriff der Adoption durch die Bemerkung zurück, daß die Sohnſchaft nicht der Natur, ſondern der Perſon zukomme. Da nun in Chriſtus keine andere Perſon ſey, als eine ungeſchaffene, welcher die Sohnſchaft von Natur zukommt, und es nicht möglich iſt, participativ zu ſeyn, was man an ſich iſt, ſo kann Chriſtus, als natürlicher Sohn Gottes, auf keine Weiſe Adoptivſohn genannt werden. Hiemit iſt jedoch die Frage nur abgelehnt, und es fragt ſich nun erſt wieder, wie ſich zum Begriff der Sohnſchaft der Unterſchied der Naturen verhält. Darauf hat Thomas keine Rückſicht genommen, Duns Scotus aber hat das ganze Moment der Frage erwogen, wenn er zur Bejahung der Frage die Argumente voranſtellt: 1. Die Adoption folge ſchon aus der Prädeſtination, da Prädeſtiniren nichts anderes ſey, als zur Erbſchaft Adoptiren. 2. Für Chriſtus als Menſchen ſey es ein Vorzug der Würde, der adoptive Sohn Gottes zu ſeyn, weil er als Menſch nicht von Natur Sohn Gottes ſey. 3. Wie

43) Summa theol. III. qu. 23.

Naturen bleiben, so bleiben die Proprietäten der Naturen.
ı nun das Adoptirtwerden eine Proprietät einer unter der
ıade stehenden Natur sey, so müsse es auch von Christus
h seiner menschlichen Natur ebenso gesagt werden können,
: man von ihm nach seiner göttlichen Natur sage, daß er
natürliche Sohn Gottes sey. Dagegen stehen aber nicht
: die von dem Magister beigebrachten Auctoritäten, sondern
h die Instanz, daß, da das Adoptiren als ein Act nach
sen nur der ganzen Trinität zugeschrieben werden kann,
ristus als Adoptivsohn ein Sohn der Trinität und so auch
ı eigener Sohn wäre. Zur Beantwortung der Frage unter-
:idet Duns Scotus drei Momente des juridischen Begriffs
Adoption: 1. die Extraneität in Beziehung auf die na-
:iche Zeugung; 2. die Gnade, die der freie Wille des
ɔptirenden ist, und 3. das Gute, zu welchem man durch
'e Gnade präordinirt wird, das Recht der Erbschaft, das
n durch das Recht der Nachfolge erhält. Alles dieß scheint
ı zwar auf Christus keine Anwendung zu finden, sofern er
h nach seiner menschlichen Natur wegen seiner Unsünd-
keit in keinem Verhältniß der Extraneität zu Gott stund.
ein wenn man die Extraneität nur in die Sünde sezen
rde, somit die Adoption die Sünde zur Vorausseẓung ha-
: müßte, so könnte die Maria, ohne daß sie die Erbsünde
te, keine Adoptivtochter gewesen seyn, es wäre Adam,
Stande der Unschuld, der Sohn Gottes nicht gewesen,
) es wären auch die Engel, die immer ohne Sünde wa-
, keine Adoptivsöhne. Auch hat die menschliche Adoption
ɔt Feindschaft, sondern nur den Mangel des Erbschafts-
ɔts zu ihrer Vorausseẓung. Diese Extraneität fand auch
Christus statt, und er kann somit das Recht auf die
ge Erbschaft als Menschensohn nur durch die Gnade der
option haben. Wollte man nun auch sagen, daß Christus
ohne Gnade war, so bleibt doch immer die Priorität der
tur. So dringt sich dem Duns Scotus durch seine ganze

Argumentation hindurch immer wieder der Begriff der Adoption auf, und er überläßt es zulezt dem Leſer, die genügende Antwort auf die ungelöste Frage zu finden [44]). Er kann es nicht läugnen, daß Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur das Recht der Erbſchaft nicht hatte, und die Berufung auf die perſönliche Unio genügt ihm nicht, weil er nicht verkennen kann, daß dieſe Unio ſelbſt wieder den Begriff der Gnade in ſich ſchließt. Soll alſo Chriſtus jenes Recht auch als Menſch gehabt haben, wie kann man der aus dem Unterſchied der Naturen ſich ergebenden Conſequenz des Adoptivſohns entgehen?

Ueber die vermöge der Unio Chriſtus nach ſeiner menſchlichen Natur zukommenden Vollkommenheiten, welche bei Thomas einen ſo großen Theil ſeiner Unterſuchung einnehmen,

44) Auf das dritte der oben zur Bejahung der Frage angeführten Argumente ſagt er (S. 235.): *Concedo, quod de Christo dicitur proprietas consequens humanam naturam (est enim naturalis filius Mariae, est etiam justus et gratus Deo) sed esse adoptatum non dicit proprietatem naturae creatae, secundum quam Christus nunquam fuit extraneus ab haereditate paterna, sed naturae depravatae.* Dieſer von der Unſündlichkeit Chriſti genommene Grund wird nun aber wieder, wie zuvor ſchon, widerlegt: *Contra ista negatio extraneitatis in Christo non est nisi propter gratiam habitualem Christi, quia propter illam solam habet jus in haereditate aeterna, non autem per solam unionem personalem, quia si illa fuisset sine gratia habituali, posset Christus secundum naturam humanam non habere jus in haereditate illa, sed si ista gratia habitualis fuisset collata illi naturae in primo instanti existenti tamen in proprio supposito, illud suppositum vere diceretur filius adoptivus, ergo et modo non negabitur propter extraneitatem, quia modo est illa carentia juris ad illam haereditatem, quae nunc fuisset. Responsionem quaere.*

handelt auch Duns Scotus mit großer Subtilität, ohne jedoch weſentlich von Thomas zu differiren. Die Gnade Chriſti betreffen die vier Fragen: 1. Ob Chriſtus die höchſte, für eine Creatur mögliche Gnade ertheilt werden konnte? 2. Ob der Seele Chriſti die höchſte für eine Creatur mögliche Gnade wirklich ertheilt worden iſt? 3. Ob der Wille der Seele Chriſti den höchſten für eine geſchaffene Natur möglichen Genuß haben konnte? 4. Ob die Seele ohne die höchſte Gnade Gott im höchſten Grade genießen konnte [45])? Dieſe Fragen werden bejaht, mit Ausnahme der vierten, welche verneint wird, weil die Unio die Thätigkeit des Willens, ſomit auch die Mitwirkung der Gnade nicht ausſchließe [46]).

---

45) Dist. 13. qu. 1. f. S. 258. f.

46) Schon Dist. 2. qu. 1. hat Duns Scotus die Frage unterſucht: *utrum naturam humanam uniri Deo hypostatice, non tamen frui; includat contradictionem?* Einen ſolchen Widerſpruch gibt Duns Scotus nicht zu. Die *Unio* iſt vor dem Genuß, und kann daher auch ohne denſelben ſeyn. *Natura personabilis prius naturaliter personatur, quam operetur, — ergo non est contradictio, naturam istam personari in persona divina, et tamen non operari in fruendo. — Voluntas ex puris naturalibus non necessario fruitur fine,* alſo auch die Seele Chriſti nicht, wenn nicht etwas Beſonderes hinzukommt, aber die *unio* ſezt nur die *dependentia ad verbum.* Es iſt alſo ein *habitus* dazu nothwendig. *Potissima ratio ponendi caritatem creatam est, ut actus diligendi Deum sit in potestate voluntatis. Voluntas autem creata ex puris naturalibus non habet in potestate sua actum diligendi bonum increatum meritorie, ut actus ejus sit acceptus Deo, et ideo necesse est ipsam habere illud aliud, quod requiritur ad agendum, ut possit Deum per illud meritorie diligere.* Der Wille muß alſo *aliquam formam supernaturalem habere, qua possit uti ad illum actum eliciendum. Voluntas autem humana assumpta a Verbo est voluntas naturae huma-*

Wichtiger iſt die daran ſich anſchließende Unterſuchung über das Wiſſen Chriſti [47]). Der Bejahung der Frage, ob die Seele Chriſti ſo vollkommen, als es für eine Creatur möglich iſt, das Wort anſchauen konnte, ſcheint das Hauptargument entgegenzuſtehen, daß die vollkommenſte Anſchauung des Worts nur eine unendliche ſeyn könnte, eine ſolche aber nicht angenommen werden kann, weil auf dieſe Weiſe in Beziehung auf daſſelbe Object zwei unendliche Anſchauungen

---

nae univoce cum nostra, igitur ipsa non potest frui sua caritate. Die *fruitio* kann daher nur durch Vermittlung eines *habitus* ſtattfinden. Die Nothwendigkeit, *in Christo ponere habitus infusos*, wird daher Dist. 13. behauptet. Daß aber *non est summa gratia habitualis ex vi unionis in ista unione, licet de facto concomitetur istam unionem*, wird von Duns Scotus wiederholt behauptet, und daher auch auf die Einwendung, daß *si talis natura non necessario frueretur, posset peccare, et ita Deus diceretur peccare*, erwiedert: *de potentia ordinata Deus non potest non cogere ad actus secundos perpetuae visionis et fruitionis, qui actus repugnant peccato, sic Deus naturae, unitae sibi personaliter, non potest de potentia ordinata non dare summam charitatem et ulterius summam fruitionem, quae excludit peccatum, et sic ex hac unione est impeccabilis non formaliter, sed virtualiter, dispositive, dispositione remota, licet necessario respectu Dei agentis, sicut necessarium est aliquem beatum non peccare.* Daraus folgt, *quod non est aliquod medium necessitatis in assumptione naturae humanae ad Verbum, — posset natura assumi sine hoc, quod haberet habitum gratiae.* Es liegt hier offenbar das Streben zu Grunde, das Uebernatürliche der *unio* ſoviel möglich zu beſchränken, ſie wird nur auf den Begriff der Abhängigkeit bezogen. Abgeſehen davon alſo verhält es ſich mit Chriſtus nicht anders, als mit andern Menſchen. Auch er bedarf der Gnade und eines *habitus*.

47) Dist. 14. qu. 1. f. S. 283 f.

ſtattfinden würden, eine geſchaffene und ungeſchaffene. Auch würde ja der Verſtand der Seele Chriſti das Wort begreifen, weil er es nach ſeiner ganzen Anſchaubarkeit anſchauen würde, was gleichfalls unangemeſſen iſt. Dagegen behauptet Duns Scotus, daß, wenn auch Manche eine unendliche Anſchauung des geſchaffenen Verſtandes nicht zugeben wollen, eine ſolche gleichwohl anzunehmen ſey, weil der Verſtand nur im Unendlichen zu ſeiner Ruhe kommen könne [48]). In Betreff jener Einwendungen aber wird erwiedert, daß aus der ſpecifiſchen Identität des Objects nicht die ſpecifiſche Identität des ſubjectiven Acts folge, wie ja auch der Verſtand der Seligen daſſelbe zu ſeinem Object habe, wie ihr Wille, ohne daß deswegen ihr Wollen mit ihrem Erkennen identiſch ſey. Ein Begreifen des Unendlichen aber ſey jene Anſchauung nicht im eigentlichen Sinne, wie wenn das Unendliche dadurch begrenzt würde, ſonſt könnte ja auch Gott ſich nicht begreifen, ſondern das Begrenzende im Begreifen finde nur für den Erkennenden ſtatt. Nur der Verſtand kann das Intelligible begreifen, deſſen Vollkommenheit in der Intellectualität ebenſo groß iſt, als die Vollkommenheit oder die Intelligibilität des Intelligibeln, ſo daß ein adäquates Verhältniß zwiſchen beiden iſt. Indem beide ſich decken, iſt das Eine für das Andere begrenzt, obgleich nicht an ſich, wie man auch von den göttlichen Perſonen ſagen kann, daß die eine für die andere begrenzt iſt, ſofern ſie nicht über ſie hinausgeht. Da nun kein geſchaffener Verſtand eine der Intelligibilität Gottes, als des Objects, adäquate Intellectualität haben kann, ſo kann auch kein ſolcher Verſtand, ob er gleich alles

48) A. a. O. S. 289.: *Nihil nisi sub ratione infiniti formaliter potest quietare intellectum. — Essentia non quietat, nisi ut est essentia visa existens in tribus suppositis, hoc autem non convenit sibi, nisi ratione infinitatis.*

ſieht; was von Seiten Gottes ein möglicher Gegenſtand der Anſchauung iſt, Gott begreifen. Wendet man ferner ein, daß dieſe übernatürliche Anſchauung eine von ihr verſchiedene übernatürliche Erleuchtung zur Vorausſezung habe, und daher auch nicht die erſte Vollkommenheit des Anſchauenden ſey, ſo fällt dieß dadurch hinweg, daß dieſe Erleuchtung mit dem Object ſelbſt gegeben iſt. Es iſt nur eine andere Form derſelben Frage, wenn Duns Scotus weiter fragt, ob der Verſtand der Seele Chriſti alles, was das Wort ſieht, im Worte ſehe? Dieſes Sehen oder Wiſſen Chriſti hatte Thomas auf das wirklich Exiſtirende beſchränkt, um kein Begreifen des Worts annehmen zu müſſen, aber eben davon nimmt Duns Scotus Veranlaſſung, die Meinung des Thomas zu beſtreiten; auch die Behauptung Anderer (Heinrichs von Gent und Bonaventura's), daß der Verſtand der Seele Chriſti im Worte alles habitualiter aber nicht actualiter ſehen könne, wird von ihm verworfen [49]), zulezt aber gleichwohl kein actuelles, ſondern ein habituelles Sehen Chriſti angenommen, nur daß er dieſen Unterſchied anders als von den frühern Scholaſtikern geſchehen iſt, zu beſtimmen ſuchte [50]). Auf die

---

49) — *quia ex pluralitate inhaerentium non sequitur nova impossibilitas. Sic sequitur propositum: sicut enim visio in Verbo respectu cujusque objecti potest inesse animae Christi, ita et visiones duorum objectorum simul, quia non repugnant, aliter non posset se videre beatam, et aliquid aliud in Verbo, et ita cum semper videat, se beatam in Verbo nunquam posset aliquid aliud videre in Verbo, nec quaecunque multitudo ponit novam impossibilitatem.* A. a. O. S. 297.

50) A. a. O. S. 299.: *Potest dici, quod videt omnia habitualiter, non tamen actualiter*, nämlich ſo, *quod per aliquem actum videt Verbum, et per illum actum omnia relucentia in Verbo sunt sibi praesentia actu primo, et per hoc habitualiter sibi nota, quia generaliter loquen-*

von Thomas angenommene Unterſcheidung der eingegoſſenen und erworbenen Erkenntniß bezieht ſich die weitere Frage, ob die Seele Chriſti alles in ſeinem Fürſichſeyn erkennen konnte (in genere proprio, zum Unterſchied von dem Anſichſeyn im Wort). Die genannte Unterſcheidung verwirft Duns Scotus gleichfalls, da dieſe doppelte Erkenntniß, ſofern die eine wie die andere das Fürſichſeyn der Dinge zu ihrem Object hat, in einem und demſelben Subject auch eine und dieſelbe ſeyn mußte, und wenn man ſie auch, wie die Morgen- und Abend-Erkenntniß unterſcheiden wollte, ſo würde ſich dieſer Unterſchied nicht auf das Object, ſondern nur auf die wirkende Urſache beziehen, in jedem Fall aber könnte dieſe Unterſcheidung, wenn ſie auch an ſich gemacht werden kann, aus dem Grunde nicht feſtgehalten werden, weil die eine Erkenntniß, wie die andere, eine vollkommene Erkenntniß ihres Objects ſeyn ſoll, ſomit, da das Object daſſelbe iſt, jede die andere überflüſſig macht. Duns Scotus ſelbſt legt daher die auch ſonſt von ihm gemachte Unterſcheidung einer ab-

---

do illud dicitur habitualiter notum, cujus est actus primus sufficienter ostensivus: non est ergo aliquis unus habitus in anima illa, qui unica sua ratione ostendat infinita, sed actus, quo videtur verbum primo, est actus praesens, quo sibi relucent omnia, quae lucent in Verbo, et hoc, quia Verbum est sibi manifestativum, ut speculum voluntarium repraesentans omnia. So ſoll beides vereinigt werden, das Natürliche und Uebernatürliche. Nicht actuell ſey es, weil die Aufmerkſamkeit auf mehrere Objecte minder vollkommen ſey, und weil es ſo unmöglich ſcheine, *potentiam finitam perfecta attentione videre infinita simul*, und wenn ſie *actualiter videret infinita, perfectio illius animae in infinitum excederet perfectionem alterius animae, quod videtur inconveniens* (obgleich ſonſt das Princip der Argumentation iſt, daß Chriſtus alles im höchſten zugeſchrieben werden müſſe).

ſtractiven und intuitiven Erkenntniß zu Grunde, deren Object wohl die der Einzelnheit vorangehende Natur, das Allgemeine, als das Einzelne als ſolches iſt. Dieſer Unterſcheidung zufolge kann man ſagen, daß die Seele Chriſti vermöge der abſtractiven Erkenntniß alle Univerſalien oder Quidditäten habitualiter durch species infusas kannte. Diese Erkenntniß gehört zur Vollkommenheit eines geſchaffenen Verſtandes, ſofern er ſich paſſiv zu jedem erkennbaren Object verhält, auch den Engeln kommt ſie zu, und ſie ſtreitet in Chriſtus nicht mit der Erkenntniß im Wort, die gleichfalls der Seele Chriſti zugeſchrieben werden muß. Durch dieſe habituale abſtractive Erkenntniß wird jedoch nur das Allgemeine, nicht das Einzelne erkannt; ſollte ſie ſich auch auf das Einzelne beziehen, ſo könnte es nur dadurch geſchehen, daß jedes Einzelne ſeine eigene species im geſchaffenen Verſtande hat, und Duns Scotus glaubt eine ſolche durch species infusas vermittelte Erkenntniß des Einzelnen nur in einem beſchränkten Sinn annehmen zu können. Die intuitive Erkenntniß betrifft die wirkliche Exiſtenz, ſowohl des Allgemeinen als des Einzelnen, und ſie iſt entweder vollkommen, wenn das Object in der Gegenwart exiſtirt, oder unvollkommen, wenn ſie nur Vorſtellung des Künftigen oder Erinnerung des Vergangenen iſt. Auf die erſtere Weiſe erkannte die Seele Chriſti nicht alles in ſeinem Fürſichſeyn, weil die intuitive Erkenntniß nur durch die actuelle Exiſtenz und unmittelbare Gegenwart des Objects möglich iſt, deren Stelle die species infusae nicht vertreten können, da die species infusa das Object nur abſtract und getrennt von der actuellen Exiſtenz repräſentirt. Wahrheiten, welche durch die intuitive Erkenntniß erkannt werden, zufällige Wahrheiten, die ſich auf das Exiſtirende in ſeiner wirklichen Exiſtenz beziehen, können nicht durch angeborene Begriffe erkannt werden. Es iſt der weſentliche Unterſchied des Nothwendigen und Zufälligen, des Aprioriſchen und Apoſterioriſchen, des Abſtracten

und Concreten, welcher hier in Betracht kommt. Alles in der Wirklichkeit Exiſtirende und Fürſichſeyende kann nur intuitiv erkannt werden, ebendeswegen aber, weil hier alles an der Gegenwart des Objects hängt, kann eine intuitive Erkenntniß von allem, weder eine actuale noch habituale, der Seele Chriſti nicht zugeſchrieben werden, und man muß daher auch bei ihr, wie bei andern Seelen, ein allmäliges Fortſchreiten der Erkenntniß von einem Object zu einem andern annehmen.

Hier alſo wenigſtens, bei dieſer ontologiſchen Frage, iſt der Punct, wo Duns Scotus die Perſon Chriſti der abſtracten Theorie entrückt, und ſie auf dem feſten Boden der concreten Wirklichkeit feſthalten zu müſſen glaubt. Chriſtus hatte vor allem auch die intuitive Erkenntniß, und zwar nicht blos deswegen, weil ihm, wie Thomas meint, ohne ſie eine Vollkommenheit, das Vermögen des intellectus possibilis und agens gefehlt haben würde, ſondern weil er Wanderer, wie wir, war, und die intuitive Erkenntniß, ihrer Natur nach, durch keine andere erſezt werden kann, ſomit ohne ſie die concrete Wirklichkeit des menſchlichen Bewußtſeyns gar nicht gehabt hätte [51]). Darum muß auch das Wiſſen Chriſti ein ſucceſſives geweſen ſeyn, und es führt nur zu Doketismus, wie Duns Scotus ausdrücklich bemerkt, wenn man die Stelle bei Lucas (2, 40.) nicht, wie es der geſchichtliche Character der Evangelien fordert, in ihrem eigentlichen Sinn nimmt [52]). In Anſehung der abſtractiven Erkenntniß, wenn ſie ſich auch nur theilweiſe auf das Einzelne erſtreckte, fand allerdings ein Unterſchied ſtatt, aber auch hier verſuchte Duns Scotus wenigſtens eine annähernde Ausgleichung, indem er ſich noch

51) A. a. O. S. 306.: *Quoad cognitionem intuitivam semper est necessitas, et quoad hoc competebat Christo, quia fuit nobiscum viator.*

52) *Textus Evangelii non est exponendus, ut tantum profecit secundum apparentiam.*

den Einwurf beantwortet, wie Chriſtus dieſe Erkenntniß haben konnte, wenn wir, ungeachtet unſerer Gleichheit mit ihm, ſie nicht haben. Sie fehlt uns nämlich nicht deswegen, weil ſie an ſich unſerm Erkenntnißvermögen widerſtreitet: im Vaterland werden wir das Einzelne, wie es ſeinem Begriff nach an ſich iſt, mit demſelben Verſtand, welchen wir jezt haben, erkennen. In unſerm gegenwärtigen Zuſtand aber kann unſer Verſtand nichts erkennen, was nicht ein Phantaſma erzeugen kann, weil er nur durch ſinnliche Eindrücke unmittelbar afficirt werden kann. Nicht das Weſen der einzelnen Dinge an ſich, ſondern nur ihre Erſcheinung erzeugt das Phantaſma, oder die ſinnliche Vorſtellung. Der Unterſchied unſers jezigen und künftigen Erkennens beſteht daher darin, daß wir dort nicht die durch ſinnliche Vorſtellungen vermittelten Erſcheinungen, ſondern die Dinge an ſich erkennen werden. Das unmittelbare Object des Verſtandes ſind eigentlich die Dinge an ſich, aber unſer gegenwärtiges Erkennen iſt an die ſinnlichen Formen der Erſcheinungswelt gebunden [53]).

So tranſcendent und ſcholaſtiſch abſtract auch die Lehre des Duns Scotus von der Perſon Chriſti iſt, ſo gebührt ihr doch die Anerkennung, daß ſie da und dort wenigſtens auch

53) A. a. O. S. 306.: *Pro statu isto intellectus noster nihil cognoscit, nisi quod potest gignere phantasma, quia non immutatur immediate nisi a phantasmate vel a phantasiabili: entitas autem singularis non est propria ratio gignendi phantasma, sed tantum entitas naturae praecedens illam entitatem singularem* (die Unterſcheidung des Dings an ſich und der Erſcheinung). *Ipsa autem entitas singularis non est nata movere immediate aliquam potentiam cognitivam, nisi intellectum, et quod nostrum nunc non moveat, est propter connexionem ejus ad phantasiam, in patria vero non est talis connexio, ideo ibi hoc ut hoc intelligetur.*

ieder das Streben zeigt, der abſtracten Tranſcendenz, in elcher ſich die kirchliche Lehre immer mehr jedem haltbaren egriff entzog, je mehr ſie zur Theorie ausgebildet wurde, e empiriſche Realität des concreten Daſeyns gegenüberzu-llen. Aus dieſem Geſichtspunct einer ſich ankündigenden endenz, vom Abſtracten zum Concreten fortzuſchreiten, ſind e Differenzen zwiſchen Thomas und Duns Scotus auch er zu betrachten. Auch in der Lehre des Duns Scotus das Menſchliche in Chriſtus nur eine verſtümmelte, ihrer ihren Quidität beraubte, menſchliche Natur, ein ſelbſtloſes ubject, das nur im Widerſpruch mit den aufgeſtellten Bemmungen wieder zum Träger von Eigenſchaften gemacht ird, welche ohne ein wirkliches Subject nicht gedacht wern können; aber man ſieht doch wenigſtens aus dem Inreſſe, mit welchem Duns Scotus den Begriff der Perſönhkeit unterſucht, wie ſchwer es ihm wird, den zum Weſen r menſchlichen Natur gehörenden Begriff der Perſönlichkeit llen zu laſſen, und wie viel ihm daran gelegen iſt, von demben zu retten, was nur immer mit der an ſich feſtſtehenn Lehre ſich vereinigen läßt. Auf gleiche Weiſe iſt es ihm ch in ſeinen Unterſuchungen über die Erkenntniß Chriſti d ſeine menſchlichen Zuſtände [54]) immer wieder darum zu

---

54) So namentlich in der Dist. 15. ausführlich unterſuchten Frage: *utrum in anima Christi secundum portionem superiorem* (d. h. nach ihrer höhern, auf das Ewige gerichteten, Seite) *fuerit verus dolor?* Es wird 1. gefragt, *quid sit dolor et quid tristitia, accipiendo vocabula hic propria?* 2. *Quomodo verus dolor fuit in anima Christi et secundum quam potentiam, et de quo objecto?* 3. *De tristitia, et ibi primo si ipsa infuit secundum portionem superiorem, et secundo an infuit secundum portionem inferiorem et de quibus objectis?* Daß in Chriſtus alles, was ſich auf ſolche körperliche und geiſtige Zuſtände bezog, freiwillig geweſen ſey, behauptet Duns Scotus wenigſtens nicht im

thun, ihm die wahre Realität des menſchlichen Daſeyns zu vindiciren.

Sinne des Thomas. Ueber die *necessitas moriendi* wird S. 366. geſagt: *Necesse fuit, corpus suum esse mortale, licet hoc fuerit speciale et novum miraculum, quod gloria animae non redundaverit in corpus. Facto tamen miraculo isto, corpus illud habuit necessitatem moriendi, quia nec gloria redundavit in ipsum, nec secundum corpus habuit justitiam originalem praeservantem a corruptione. — Sed unde fuit haec necessitas moriendi? Respondeo, quia corpus sibi dimissum per privationem gloriae fuit animale, et ideo non sub pleno dominio animae ad prohibendum passionem in corpore, ideo fuit in corpore ejus corruptio et restauratio per sumptionem alimenti, sed non potuit fieri restauratio ita perfecta, quod corpus semper maneret, nisi anima perfectum dominium habuisset supra corpus.* Vgl. S. 374., wo nicht blos in Beziehung auf dieſe *privatio gloriae*, ſondern überhaupt behauptet wird: *anima non sic dominabatur appetitui sensitivo, quod ipse appetitus fuerit impassibilis, sed vere doluit* (vgl. S. 342. *dico, quod in Christo fuit verus dolor in parte sensitiva*): *igitur nec corpori, ut non posset pati ex dominio animae, et ita argumentum sumit falsum, scilicet, quod anima dominatur appetitui sensitivo, ut non patiatur, et ita plus corpori.* Gleichwohl aber wird auch wieder behauptet S. 375.: *Omnia, quae passus est, fuerunt quodam modo miraculosa licet naturalia, quia quod non potest fieri nisi praesuppositio miraculo, etsi facto miraculo possit naturaliter fieri, in relatione tamen ad miraculum necessario praesuppositum est aliquo modo miraculosum. Sed quod patitur Christus secundum animam et corpus, vel secundum partionem inferiorem rationis, hoc fuit ex miraculo primo, quo gloria animae non redundabat in corpus, ideo totum, quod patitur, fuit miraculosum, et tamen naturaliter patitur facto illo miraculo, sicut coecus natus naturaliter videt facta illuminatione miraculosa.*

Sechstes Kapitel.

Andeutungen über den Zuſammenhang des Syſtems der ſcholaſtiſchen Theologie im Ganzen.

Wir haben bisher die Idee der Trinität, deren geſchichtlicher Entwicklungsgang der Gegenſtand dieſer Darſtellung iſt, nicht blos in ihrer engern kirchlichen, ſondern auch in ihrer abſoluten ſpeculativen Bedeutung genommen, als die Einheit der Momente des Proceſſes, welchen die dogmatiſche Theologie wiſſenſchaftlich darzulegen hat. Der weſentliche Inhalt dieſes Proceſſes iſt, daß die an ſich ſeyende Einheit ſich in ſich ſelbſt dirimirt und ihren Unterſchied ſich gegenüberſtellt, um durch die Vermittlung des von ihr Unterſchiedenen zur wahrhaft lebendigen, mit ſich ſelbſt vermittelten, Einheit zu werden. Darum iſt auch in der Darſtellung des Syſtems der ſcholaſtiſchen Theologie, wie früher ſo oft uns ein mehr ausgebildetes Syſtem begegnete, mit der Lehre von Gott auch die Lehre von der Welt, ſo weit es im Allgemeinen geſchehen konnte, verbunden worden. Mit der Welt iſt das Endliche überhaupt, der endliche Geiſt, der Engel, der Menſch, der Fall in die Sünde oder der äuſſerſte Punct des Gegenſazes gegen Gott, die ganze Weite des Unterſchieds zwiſchen dem Endlichen und Unendlichen geſezt. Die Einheit im Unterſchied, die Einheit des Endlichen und Unendlichen, des Göttlichen und Menſchlichen iſt Chriſtus als Gottmenſch. Wie die Scholaſtiker dieſe Einheit in der Perſon Chriſti auffaßten und beſtimmten, iſt gezeigt worden. Dieſe Einheit aber, die die Perſon Chriſti in ihrem Anſichſeyn darſtellt, muß ſich auch geſchichtlich expliciren. Die Einheit des Menſchen mit Gott, in welcher das Weſen der Verſöhnung beſteht, hat ihre wahre Bedeutung nur darin, daß ſie ſich in der Menſchheit im Ganzen verwirklicht. Es iſt ſchon früher bemerkt worden, daß die ſcholaſtiſche Theologie den Character eines chriſtlich wiſſenſchaftlichen Syſtems hauptſächlich da-

durch beurkundet, daß ſie die der im engern Sinn theologiſchen gegenüberſtehende andere Seite nicht nur zum dogmatiſchen Syſtem hinzufügte, ſondern ſie auch mit aller Sorgfalt und Genauigkeit behandelte. So viel Aeuſſerliches und Fremdartiges auch die ſcholaſtiſche Lehre von den Sacramenten enthalten mag, als der weſentliche Geſichtspunct, unter welchen ſie von den Scholaſtikern ſelbſt geſtellt wird, iſt doch immer die ſich realiſirende Idee der Verſöhnung, das Einswerden des Menſchen mit Gott feſtzuhalten. Es iſt hier nicht der Ort, in das Einzelne dieſes Theils der ſcholaſtiſchen Theologie einzugehen, nur der Endpunct, auf welchem dieſes Einswerden des Menſchen mit Gott am Schluſſe des Syſtems ſeine abſolute Bedeutung zu gewinnen ſucht, iſt hier kurz ins Auge zu faſſen.

Als das eigentliche oder abſolute Subject der Theologie wird von den Scholaſtikern, wovon ſchon früher die Rede war, Gott betrachtet. Aber auch der Menſch ſoll aus der Endlichkeit ſeines Weſens ſich zur Unendlichkeit erheben, und wenn er Eins werden ſoll mit Gott, ſo kann dieß nur dadurch geſchehen, daß er ſelbſt zum abſoluten Subject wird. Dieſe abſolute Bedeutung erhält der Menſch als endliches Subject, wie auch im Uebrigen ſein Verhältniß zu Gott in Hinſicht der Sünde und Gnade, oder der Gnade und Freiheit, beſtimmt werden mag, in der Idee der Seligkeit, zu welcher er beſtimmt iſt. Die künftige Seligkeit des Menſchen betrachten die Scholaſtiker als ein übernatürliches Gut, zu welchem der Menſch, ſeiner Natur nach, in einem inadäquaten Verhältniß ſteht; indem er aber gleichwohl das Subject dieſer Seligkeit iſt, wird er dadurch ſelbſt zu abſoluter Bedeutung erhoben, und der ſtehende Ausdruck, welchen die Scholaſtiker für die künftige Seligkeit gebrauchen, indem ſie ſie den Genuß Gottes nennen, bezeichnet den abſoluten Geſichtspunct, aus welchem ſie zu betrachten iſt, ſehr treffend. Gott ſelbſt, das abſolute Subject, ſoll für den Menſchen da-

durch zum Object werden, daß er sich ihm zum Genusse gibt. Indem auf diese Weise ein absolutes Subject dem andern gegenübersteht, scheint der ganze Standpunct des dogmatischen Systems ebensogut auf der einen als auf der andern Seite genommen werden zu können, auf der subjectiven sowohl als auf der objectiven. Ist Gott das absolute Subject, so kann die Seligkeit des Menschen ihren lezten immanenten Grund nur in der objectiven Idee Gottes haben, und daher nur als Moment des göttlichen Selbstvermittlungsprocesses begriffen werden. Ist dagegen die Seligkeit des Menschen der absolute Endzweck, so ist Gott, so zu sagen, nur dazu da, um den Menschen, indem er sich ihm zum Genusse gibt, zu seiner absoluten Bedeutung gelangen zu lassen. Es ist in jedem Fall als ein Beweis der hohen Wichtigkeit anzusehen, welche diese subjective Seite neben jener objectiven im dogmatischen Bewußtseyn der Scholastiker hatte, daß Petrus Lombardus diesen Standpunct geradezu als den absoluten voranstellte. Unstreitig kann es nur so verstanden werden, wenn er in der ersten Distinction seiner Sentenzen von dem Unterschied ausgeht, welcher in Ansehung der Dinge zu machen ist, je nachdem wir sie entweder gebrauchen oder genießen, und indem er die einen als die Ursache des Glücklichseyns, die andern als die zu diesem Zwecke führenden Mittel bestimmt, nach diesem Gesichtspunct Gott und Welt einander gegenüberstellt. Die Dinge, welche wir zum Genusse haben, sind der Vater, der Sohn und der heilige Geist, die Dinge aber, die wir zum Gebrauch haben, sind die Welt und das in ihr Geschaffene. Zwischen beiden stehen als die Gebrauchenden und die Genießenden die Engel und die Menschen, und der Genuß selbst besteht in der Selbstbefriedigung, welche man in dem Object findet, welchem man sich aus Liebe zu ihm hingibt. Die unmittelbare Gegenwart des Objects der Liebe kann nur Befriedigung gewähren: das Subject genießt das Object, indem es sich mit ihm Eins fühlt;

nur der Genuß iſt aber der wahre, bei welchem man nicht von einem Object zu einem andern fortgeht, wodurch der Genuß immer wieder zum bloßen Gebrauch wird, ſondern ſich dem Object ſo permanent hingibt, daß man in ihm ſeine unendliche Befriedigung findet, was nur bei der Trinität, als dem höchſten und unveränderlichen Gut, ſtattfinden kann. Nur Gott kann daher das Object des Genuſſes ſeyn, weil nur das abſolut Gute das Object einer unendlichen Selbſtbefriedigung ſeyn kann. Eine unendliche muß aber die Selbſtbefriedigung des Subjects ſeyn, weil es, wie in der von Petrus Lombardus gemachten Unterſcheidung von ſelbſt liegt, von jedem endlichen Object immer nur wieder zu einem andern geführt werden würde. Nur in dem Abſoluten kann demnach, was auch Duns Scotus zur Beantwortung der Frage: ob ein abſolutes Object der Endzweck des Genuſſes ſey? hervorhebt [1]), das Subject zu ſeiner Ruhe kommen. Die Endlichkeit des Subjects aber ſteht in keinem Widerſpruch mit der Unendlichkeit ſeines Genuſſes, weil auch ein endliches Subject einer unendlichen Beziehung fähig iſt [2]). Es iſt je-

1) Lib. I. Sent. dist. 1. qu. 1.: *Utrum per se objectum fruitionis sit ultimus finis?* — T. V. P. I. S. 176.: *Potentia, quae inclinatur ad multa objecta per se, non quietatur in aliquo uno perfecte, nisi illud includat omnia per se objecta, quantum possunt includi ex aliquo uno, sed potentia fruens inclinatur ad omne ens, sicut ad per se objecta, ergo non quietatur in aliquo uno ente, nisi illud includat omnia entia, quantum possunt includi in aliquo uno; possunt autem tantum perfectissime includi in uno ente infinito, ergo potentia potest tantum quietari ibi in summo.* S. 180.: *Fruitio ordinata habet tantum ultimum finem pro objecto, quia sicut tantum assentiendum est per intellectum primo vero propter se, ita tantum assentiendum est primo bono per voluntatem propter se.*

2) Auf die Einwendung: *capacitas fruentis est finita, quia*

ch klar, daß, wenn der absolute Endzweck in die unendhe Selbstbefriedigung gesezt wird, Gott und Mensch sich zentlich zu einander verhalten, wie Mittel und Zweck: der solute Zweck ist, daß Gott sich dem Menschen zum Genusse bt. Bei dieser Bestimmung des absoluten Endzwecks sollte her vor allem der unendliche Selbstgenuß als der absolute elbstzweck Gottes betrachtet werden. In dieser Beziehung kann nur als die nähere Bestimmung und nothwendige Ergänng des Lehrsazes der Sentenzen genommen werden, wenn uns Scotus die Frage untersucht, ob auch Gott einen Genuß abe [3])? Die Antwort auf diese Frage gibt Duns Scotus rch die Vergleichung des Ruhepuncts eines geistigen Subcts mit dem natürlichen Schwerpunct der Körper. Der unct, in welchem schwere Körper zu ihrer Ruhe kommen, das Centrum. Dem Centrum, als dem Endpunct, kann r Körper an sich und auf ursprüngliche Weise anhängen, h. er kann sein Centrum in sich selbst haben, wie die Erde, cht durch die Natur eines andern Körpers, mit welchem sie ne gemeinsame Schwerkraft und Neigung zum Centrum hat, ihrem Centrum hängt. Ein anderer Körper hängt an nem Centrum zwar unmittelbar, aber nicht auf ursprüngche Weise, weil seine Schwerkraft und seine Neigung zum

---

natura subjecti est finita, erwiedert Duns Scotus a. a. O. S. 182.: *inter potentiam et objectum non est relatio similitudinis sed proportionis, et ideo bene potest capacitas in natura esse finita, sicut et natura est finita, et tamen esse ad objectum infinitum, sicut ad suum correlativum. — Licet appetitus creaturae sit finitus subjective, non tamen objective, quo est ad infinitum.*

3) Dist. 1. qu. 5.: *Utrum Deo conveniat frui? Utrum Deus, viator, peccator, bruta, omnia, fruantur? — Quod sic, quia omnia bonum appetunt amore naturali. Contra: fruimur cognitis, sed non omnia cognoscunt, ergo.*

Centrum durch die Erde vermittelt wird, wie die Steine und Metalle im Innern der Erde, weil ſie gleichſam ſelbſt das Innere der Erde ſind, ihren innern und unbeweglichen Ruhepunct im Centrum der Erde haben. Andere Körper hängen zwar gleichfalls an ihrem Centrum durch die Vermittlung der Erde, aber nur auf bewegliche Weiſe, wie was auf der Oberfläche der Erde iſt; und endlich gibt es auch Körper, die zwar beharrlich an einem andern hängen, und inſofern ihren Ruhepunct in ihm haben, aber ihre Ruhe iſt nur relativ, nicht abſolut, weil das Ganze, zu welchem ſie gehören, nicht ruht, ſondern ſich bewegt. Was nun in der Körperwelt die Schwere iſt, iſt im Geiſtigen der Wille, und wie der Körper durch ſeine Schwerkraft beſtimmt wird, ſo der Wille durch den Zug der Liebe. Das Centrum, das ſeiner Natur nach der abſolute Ruhepunct iſt, hat der göttliche Wille an ſich und unmittelbar in ſich, weil er nicht durch Vermittlung eines Andern das höchſte Gut liebt, ſondern auf abſolute Weiſe, unbeweglich und nothwendig. Auf der zweiten Stufe ſteht der geſchaffene ſelige Wille, welcher nicht auf urſprüngliche Weiſe, ſondern durch die Vermittlung Gottes, aber doch durch ſich, innerlich und unwandelbar, am höchſten Gut hängt, ſo daß er mit dem ſeinen abſoluten Ruhepunct in ſich habenden Willen Eins iſt, und auf immer in ihm ruht. Die dritte Stufe hat der Wille des gerechten Wanderers, welcher zwar an den göttlichen Willen ſich hält, und vermittelſt deſſelben an das höchſte Gut, aber nicht feſt, ſondern ſchwankend, ſo daß er ſich immer wieder von ihm abwendet. Die vierte Stufe nimmt der Sünder ein, welcher Todſünden begeht: ſeiner Willensthätigkeit nach hat er zwar die beharrliche Richtung auf ein beſtimmtes Object, weil es aber ein von Gott verſchiedenes iſt, kann er in ihm ſeinen Ruhepunct nicht haben [4]).

4) A. a. O. S. 225.: *Ex parte objecti non potest simpliciter quietari: immo sicut quiescens respectu navis. et*

Hieraus ergibt sich von selbst, wie es sich mit dem Genuß auf jeder dieser Stufen verhält, denn der Genuß ist nichts anderes, als die subjective Empfindung des Einsseyns mit dem Object, in welchem das Subject zu seiner Ruhe kommt. Der göttliche Wille hat daher den Genuß nicht blos auf absolute, sondern auch auf ursprüngliche Weise, der geschaffene selige Wille zwar auf absolute, aber nicht auf ursprüngliche Weise [5]).

Das Absolute der künftigen Seligkeit sezen die Scholastiker nicht blos in den Genuß Gottes, sondern auch in die Anschauung Gottes nach seinem substanziellen Wesen, worin nicht blos dasselbe Problem in Hinsicht der Incongruenz des Endlichen zum Unendlichen wiederkehrt, sondern auch eine neue Differenz zwischen Thomas und Duns Scotus hervortritt.

Um die Möglichkeit der Anschauung des göttlichen Wesens zu erklären, nimmt Thomas [6]) nach der Verwerfung anderer Meinungen an, daß sich die göttliche Substanz als Form mit unserem Verstand verbinde, so daß sie nicht blos das Object des Erkennens ist, sondern auch die Form, durch welche erkannt wird; doch soll die Einheit der Form und der Materie, wie sie sonst in den natürlichen Dingen ist, nur ein analoges Verhältniß seyn. Wie aus der natürlichen

---

non respectu centri, non quiescit simpliciter, quia non quiescit respectu ultimi quietantis in universo.

5) A. a. O. S. 225.: *Frui nihil dicit, nisi actum inhaerendi objecto propter se, quem concomitatur delectationis quietatio, sive qui est ipsa quietatio, hoc est actus ultimate terminans potentiam, in quantum potentia se ipsam terminat actu suo. — Dico ergo, quod voluntas divina fruitur simpliciter et necessario, et per se primo, voluntas creata beata fruitur simpliciter et perpetuo et per se, sed non primo.*

6) In dem Commentar über die Sentenzen Libr. IV. dist. 49. qu. 1.

Form, welche das Seyn eines Dinges beſtimmt, und der Materie ein einfaches Weſen entſteht, ſo wird aus der Form, durch welche der Verſtand erkennt, und dem Verſtand ſelbſt eine Einheit im Erkennen. In den natürlichen Dingen aber kann das für ſich Subſiſtirende nicht die Form einer Materie ſeyn, wenn es die Materie ſelbſt als Theil in ſich hat, weil die Materie nicht die Form von etwas ſeyn kann. Wenn aber das für ſich Subſiſtirende bloße Form iſt, ſo hindert nichts, daß es die Form einer Materie wird. Was nun den Verſtand betrifft, ſo iſt er als Potenz gleichſam Materie und die intelligible Species gleichſam Form, und der Verſtand im Act des Erkennens das aus beiden Zuſammengeſezte. Wenn es daher ein für ſich ſubſiſtirendes Weſen gibt, das nichts hat, auſſer was an ihm erkennbar iſt, ſo kann ein ſolches die Form ſeyn, durch welche erkannt wird; erkennbar aber iſt alles, nicht ſofern es Potenz, ſondern ſofern es Actus iſt, wie daraus erhellt, daß man die intelligible Form von der Materie und allen Eigenſchaften der Materie abſtrahiren muß. Da nun das Weſen Gottes reiner Actus iſt, ſo kann es die Form ſeyn, durch welche der Verſtand erkennt. Hierin beſteht die ſeligmachende Anſchauung, und man kann daher die Einheit der Seele und des Leibs als ein Bild der ſeligen Einheit betrachten, durch welche der Geiſt mit Gott Eins wird. Die Art und Weiſe, wie ſich der Menſch in der Anſchauung Gottes zu Gott als dem Object ſeiner Anſchauung verhält, ſoll hier zwar durch die Kategorien Form und Materie, Actus und Potenz näher beſtimmt werden, aber die Sache ſelbſt wird dadurch nicht klarer. Was Thomas ſagt, iſt nur dieß, daß Gott ſelbſt die Form iſt, durch welche der menſchliche Verſtand ſeinem Weſen nach erkannt, wie aber dieß zu denken iſt, wird nicht weiter erklärt. Es iſt klar, daß Thomas, nur um den kirchlichen Lehrſaz nicht fallen zu laſſen, ihn unter gewiſſe Kategorien zu bringen ſucht. Auf die verneinende Seite der

ragen hat er selbst die ganze Reihe der Gründe, welche ie Theologie des Areopagiten Dionysius darbietet, mit sol- em Gewicht vorangestellt, daß ihm die Widerlegung der- lben sehr schwer werden mußte. Um These und Antithese , vereinigen, sucht er zu zeigen, es solle durch das von dem reopagiten geläugnete Schauen und Wissen Gottes dem enschen nur das körperliche Schauen, oder das erkennende issen im gegenwärtigen Leben, oder das Begreifen, wie es erhaupt einem geschaffenen Verstand nicht zukommt, abge- rochen werden. Indem auch das Letztere geläugnet wird, ird überhaupt das Schauen und Wissen der Seligen so eschränkt, daß seine objective Bedeutung sehr zweifelhaft ird. Da Thomas das Endliche in seinem Unterschied vom nendlichen aus dem Gesichtspunct eines quantitativen Ver- ältnisses betrachtet [7]), so mußte er die Möglichkeit eines be- reifenden Erkennens schlechthin läugnen, woraus sich von bst, wie Thomas auch zugibt [8]), die Folgerung ergibt, daß

7) A. a. O. art. 5.: *Impeditur comprehensio intellectus per excessum quantitatis virtualis, et hoc est quando intelligibile plus est cognoscibile, quam intellectus cognoscere possit, vel cognoscat. — Essentia divina est cognoscibilis per veritatem suam, intellectus autem est cognoscitivus per lumen intellectuale, quod est in ipso. Veritas autem divinae essentiae excedit lumen quodcunque intellectus creati, et ideo impossibile est, quod videat Deum ita perfecte, sicut est visibilis, et ex hoc sequitur, quod nullus intellectus creatus Deum comprehendere possit.*

8) *Eodem modo aliquis cognoscit, quid est res, quo cognoscit essentiam rei, cum ipsa essentia sit quidditas rei, et ideo ille solus comprehendit, quid est res, qui comprehendit essentiam, unde sicut sancti videbunt essentiam divinam, sed non comprehendent ipsam, ita videbunt, quid est Deus, sed non comprehendent et sta-*

ungeachtet der Anſchauung des göttlichen Weſens das Weſen Gottes dem menſchlichen Geiſte völlig unbekannt bleibt. Dadurch ſcheint der ſpecifiſche Character dieſer jenſeitigen ſeligen Anſchauung wieder verloren gehen zu müſſen. Denn wenn Gott auch von den Seligen nicht wie er an ſich iſt erkannt werden kann, ſo iſt zwiſchen der diesſeitigen und jenſeitigen Erkenntniß Gottes nur ein gradueller, kein ſpecifiſcher Unterſchied. Gleichwohl behauptet Thomas das Leztere. Um nämlich Gott ſeinem Weſen nach zu ſehen, muß das Weſen Gottes als intelligible Form mit dem menſchlichen Verſtand ſich vereinigen. Dieß ſezt aber eine die Receptivität für dieſe Form bewirkende Dispoſition voraus, welche der geſchaffene Verſtand, da er ſie nicht von Natur hat, nur durch ein übernatürliches Licht erhalten kann [9]). Im gegenwärtigen Leben kann eine ſolche Anſchauung Gottes nur in einzelnen außerordentlichen Fällen durch ein Wunder ſtattfinden; im künftigen iſt ſie zwar inſofern kein Wunder, ſofern ſie der allgemeine Zuſtand der Seligen iſt, aber ſie bleibt auch für die Seligen nichts deſto weniger eine zu ihrer menſchlichen Natur nur auf übernatürliche Weiſe hinzukommende Qualität. Auf dieſe Weiſe unterſcheidet ſich nun zwar die künftige Erkenntniß weſentlich von der Erkenntniß des gegenwärtigen Lebens, aber es erhellt zugleich, wie wenig die Aufgabe ſelbſt, von welcher hier die Rede iſt, ächt ſpeculativ gelöst wird. Der

tim non videbitur Deus ab eis, sicut videtur res per suam diffinitionem, cujus essentia comprehenditur.

9) A. a. O. art. 6.: *Est lumen, quo intellectus perficitur ad videndum Deum per essentiam divinam, haec autem dispositio non potest esse naturalis alicui creato intellectui, — sed supra naturam, et ista dispositio est lumen gloriae.* Vgl. art. 7.: *In statu viae — contingit aliquando divina virtute, qua aliqua res miraculose producitur in aliquid, in quo nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhaerentes.*

Idee nach soll Gott, das unendliche Object, mit dem Menschen, als dem endlichen Subject, in der Einheit des Selbstbewußtseyns Eins werden; aber diese Einheit des objectiven Seyns und des subjectiven Bewußtseyns kann auf doppelte Weise nicht realisirt werden, sofern auch von dieser jenseitigen Erkenntniß gilt, daß Gott an sich kein Object des begreifenden Wissens ist, und soweit er erkennbar ist, selbst diese relative in die Sphäre des subjectiven Bewußtseyns fallende Erkenntniß nicht im Wesen des endlichen Geistes selbst begründet ist. Gott und Mensch, der absolute Geist und der endliche, stehen daher in einem rein äusserlichen unvermittelten Verhältniß einander gegenüber, und der scholastische Dualismus behauptet auch hier am Schlusse des Systems sein im Princip desselben liegendes Recht.

Mit welchem Grunde darf aber, ist hier noch zu fragen, vorausgesezt werden, daß das Wesen der künftigen Seligkeit in die Anschauung und Erkenntniß Gottes zu sezen ist? Sind Verstand und Wille die integrirenden Bestandtheile der geistigen Natur des Menschen, so liegt die Einseitigkeit klar vor Augen, nur dem Verstand, nicht aber ebenso auch dem Willen eine wesentliche Beziehung auf die künftige Seligkeit zu geben. Es ist dieß eine neue Controverse zwischen Thomas und Duns Scotus, und es ist sogleich zu sehen, wie dieselbe in die ganze Denkweise dieser beiden Repräsentanten der Scholastik eingreift. Thomas glaubt die Seligkeit deswegen nicht in den Willen sezen zu dürfen, weil die Thätigkeit des Willens die Thätigkeit des Verstandes zu ihrer Voraussezung hat. Wenn daher auch das Streben nach dem höchsten Endzweck vom Willen ausgeht, und durch die Erreichung des Endzwecks im Willen zu seiner Befriedigung kommt, so besteht doch das Substanzielle der Seligkeit in der Anschauung, durch welche die unmittelbare Verbindung des Subjects mit dem Object bewirkt wird, und die von Seiten des Willens stattfindende Mitwirkung kann nur als eine hinzukommende Ergänzung

angeſehen werden [10]). Dieſer Meinung ſezt Duns Scotus mit Recht die Behauptung entgegen [11]), daß, da der höchſte Endzweck das abſolut Gute, als das höchſte Object des Begehrens ſey, nichts eine unmittelbare Beziehung auf daſſelbe haben könne, als der Wille. Es ſey gegen die Vernunft, die Thätigkeit des Willens auszuſchließen, oder ihr nur einen untergeordneten Antheil zu geben, da die Thätigkeit des Willens durch die unmittelbare Gegenwart des Objects der Anſchauung nur um ſo mehr angeregt werden müſſe. Hiemit will Duns Scotus zunächſt nur, zur Widerlegung der Meinung des Thomas, das gleiche Recht für den Willen in Anſpruch nehmen; er geht aber auch zu der weitern Frage fort, ob der Verſtand oder der Wille das höhere Vermögen ſey? und ſtellt ſich in der Beantwortung der Frage auf die der

10) A. a. O. qu. 1. art. 1.: *Cum ultimus finis quasi extrema humanae voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis, sed ille actus erit ultimus finis interior, quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas quietetur in ipsum, haec autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum, cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur, sicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affectus, et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus, et ita beatitudo, quae est ultimus finis hominis, in intellectu consistit, tamen id quod est ex parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit, ut sic voluntati attribuatur et prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecutio quietatur.*

11) Libr. IV. Sent. dist. 49. qu. 4.

Ansicht des Thomas gerade entgegengesezte Seite. Wenn auch das Wahre, als das Object des Verstandes, ebenso absolut ist, als das Gute, das Object des Willens, und ebenso wenig die Beziehung, in welcher das Wesen zu dem Sohn, und das Gute zu dem heiligen Geist steht, ein entscheidendes Moment geben kann, so sprechen doch folgende Gründe für den Vorzug, welcher dem Willen vor dem Verstand zukommt: 1. Der zum Actus disponirende Habitus steht beim Willen höher als bei dem Verstand, weil der Habitus des Willens die Liebe ist [12]). 2. Vergleicht man den einen Actus mit dem andern, so muß man den Willen über den Verstand stellen, weil der Wille dem Verstand gebietet. Ist der Verstand die Ursache des Wollens, so ist er nur eine untergeordnete Ursache, die totale Ursache des Wollens kann das Vorstellen nicht seyn, indem ja sonst, wenn das Vorstellen von einer rein natürlichen Ursache ausgeht, somit nicht frei ist, derselbe Proceß einer rein natürlichen Nothwendigkeit auf alles, worauf der Verstand einwirkt, sich erstrecken müßte. Die Freiheit würde daher als das absolute Princip, das sie ihrem Begriff nach seyn muß, nicht festgehalten werden können, wenn nicht das Wollen vom Vorstellen unabhängig wäre, und der Wille als wirkende Ursache höher stünde, als der Verstand. Für den Vorzug des Willens vor dem Verstand beruft sich Duns Scotus 3. darauf, daß dasjenige Gute vorzüglicher sey, dessen Gegentheil hassenswerther sey, keine Unkenntniß Gottes aber, selbst kein Unglaube, sey so hassenswerth als der Haß Gottes, wenn er Eigenschaft des Willens ist. Endlich 4. wenn die Vollkommenheit eines Acts durch die Vollkommenheit des Objects, auf welches er sich

12) *Capacitas voluntatis*, sagt Duns Scotus in derselben Beziehung a. a. O. S. 406., ohne den Saz selbst weiter zu begründen, *pro via est major, vel aliquid majus, quam capacitas intellectus, ergo est pro patria.*

bezieht, beſtimmt wird, der Act des Willens mit der Sache, wie ſie an ſich iſt, verbindet, der Act des Verſtandes aber nur ſo, wie das Object im Erkennenden iſt, und das ſelig machende Object an ſich und in ſich ſelbſt vorzüglicher iſt, als in ſeiner Beziehung zum Erkennenden, ſo iſt auch in dieſer Hinſicht, wegen der Unmittelbarkeit des Verhältniſſes, in welchem der Act des Willens zu der Seligkeit als ſeinem Object ſteht [13]), der Wille über den Verſtand zu ſtellen.

Ueber die Art und Weiſe, wie das endliche Subject durch die Vermittlung des Willens mit Gott, dem unendlichen Object, Eins wird, hat ſich Duns Scotus nicht näher erklärt; welche Bedeutung aber der von ihm aufgeſtellte Satz hat, kann, obgleich er ſelbſt keine weitere Folgerung aus ihm zieht, nicht verkannt werden. Verhalten ſich nach der Anſicht des Thomas in der Anſchauung der Seligen Gott und der Menſch wie Form und Materie zu einander, ſo erſcheint das endliche Subject gerade auf dem Punct, wo es in ſeiner abſoluten Bedeutung aufgefaßt werden ſoll, am meiſten in der ſelbſtloſen Unſelbſtſtändigkeit, die es überhaupt in dem Syſtem des Thomas hat, während dagegen Duns Scotus, indem er die künftige Seligkeit durch die Vermittlung des Willens ſich realiſiren läßt, auch in dieſer Einheit des Menſchen mit Gott die Freiheit des endlichen Subjects feſthält. Dieſe Trennung des wollenden Subjects vom erkennenden und dieſe Unterordnung der abſoluten Idee Gottes unter die Idee des höchſten Guts, kann zwar ſelbſt nur als eine Einſeitigkeit angeſehen werden, aber die Hauptſache iſt, daß der freien Perſönlichkeit Gottes die in ihrem Princip gleich abſolute freie Perſönlichkeit des Menſchen gegenübergeſtellt wird, und der ſcholaſtiſche Dualismus, wenn er gleich auch hier nur in einer neuen Form wiederkehrt, in dieſer Form wenigſtens

13) *Actus voluntatis conjungit objecto beatifico simpliciter sub nobiliori ratione.* A. a. O. S. 418.

seine höchste Bedeutung erhält. Gibt es also eine Einheit der Menschen mit Gott, in welcher das endliche Subject zur Unendlichkeit seines Wesens sich erhebt, so kann diese Einheit mit Gott nur zugleich die absolute Freiheit des Subjects, die Unendlichkeit der freien Subjectivität seyn. Das Princip wenigstens dieser Idee ist in dem System des Duns Scotus enthalten, und der fortgehende, auf so vielen einzelnen Puncten, wie es zunächst scheint, ohne einen innern Zusammenhang erhobene Widerspruch gegen Thomas von Aquino hat hierin seine Einheit sowohl als seine speculative Wahrheit.

Dritter Abſchnitt.

Von Duns Scotus bis zur Reformation.

Erſtes Kapitel.

Der Zerfall der Scholaſtik.

Man darf mit Recht behaupten, daß in Duns Scotus die Scholaſtik ihre höchſte Spize erreichte. Ein Denker, welcher mit einer ſolchen Energie des ſcholaſtiſchen Scharfſinns das ganze, in den Sentenzen des Magiſter enthaltene Syſtem des kirchlichen Dogma durchzuarbeiten vermochte, und durch die Schärfe ſeiner Beſtimmungen und Unterſcheidungen und die ganze unerſchöpfliche Kunſt ſeiner Dialectik ſelbſt einen Thomas von Aquino übertraf, und dem mit ſo allgemeiner Bewunderung aufgenommenen Syſtem dieſes großen Scholaſtikers ein anderes zur Seite ſtellte, welches, ſo bedeutend es in mehreren wichtigen Puncten abwich, nichts deſto weniger zu gleichem Anſehen gelangte, iſt unſtreitig die größte Erſcheinung der ſcholaſtiſchen Periode, zu welcher die weitern auf ſie folgenden Leiſtungen der Scholaſtik in einem ſehr untergeordneten Verhältniß ſtunden. Seitdem konnten ſich daher die ſcholaſtiſchen Theologen nur in die beiden Parteien der Thomiſten und Scotiſten theilen, in deren Schulcontroverſen nur die Grundfäden der Differenz, in welchen die

steme der beiden Häupter der Scholastik auseinandergin-
, weiter ausgesponnen wurden. Allein auf dem Gipfel
Scholastik, auf welchem der **Doctor subtilis** steht, sind
leich auch schon die Elemente sichtbar, welche den allmä-
en Zerfall und zulezt die völlige Auflösung derselben her-
führten [1]). Ein Scharfsinn, welcher für Alles Gründe
Gegengründe zu finden wußte, konnte die entgegenge-
esten Behauptungen mit dem gleichen Interesse vertheidi-
; die materielle Wahrheit der einzelnen Glaubenssäze
rde immer mehr eine an sich gleichgültige Sache, und nur
auf schien es anzukommen, in welcher Form der Beweis
das Eine oder das Andere mit der scheinbarsten Evidenz
führt werden könne, welche Argumente am schwierigsten zu
derlegen wären, und es war so nichts natürlicher, als daß
kühne Dogmatismus, welcher die Gebäude der Scholastik
fgeführt hatte, in einen ebenso entschiedenen, alles destrui-
den, Skepticismus umschlug. Der der Scholastik von Anfang
anhängende Formalismus konnte zulezt nichts Anderes zur
lge haben. Um aber diesen Formalismus selbst richtiger
verstehen, müssen wir auf die Elemente, aus welchen die
Scholastik selbst ihrem ganzen Wesen nach hervorging, zu-
cksehen.

Es ist allgemein angenommen, daß der Zerfall der Scholastik mit dem durch Wilhelm Occam, dem Schüler des Duns Scotus, aufs neue hervorgerufenen Gegensaz des Nominalismus und Realismus seinen eigentlichen Anfang genommen, daß, wie der Nominalismus an sich schon aus ner die Scholastik in ihrer Grundlage erschütternden Denk-

1) Gute Bemerkungen über diese Seite der Scholastik und des Duns Scotus finden sich in der sonst nicht sehr tief in die Sache eingehenden Raumer'schen Abhandlung: Die Philosophie und die Philosophen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts. Hist. Taschenbuch herausg. von Fr. v. Raumer. 1840. S. 569 f.

weiſe hervorging, ihr nichts verderblicher wurde, als der, nach den vergeblichen Verſuchen den Realismus durch die Stüzen äuſſerer Machtgebote aufrecht zu erhalten, immer weiter ſich verbreitende Kampf des Nominalismus und Realismus, indem beſonders die beſtändigen Reibungen der bei jeder Gelegenheit ſich befehdenden beiden Parteien einen Ueberdruß an der Scholaſtik erzeugten, durch welchen ſie zulezt jeden Haltpunct im Bewußtſeyn der Zeit verlieren mußte. So richtig aber dieß und anderes geſagt wird, ſo liegt doch der tiefere Grund der Sache darin, daß ein ſo gefährlicher Feind, wie der Scholaſtik der Nominalismus werden mußte, ihr gar nicht hätte erſtehen können, wenn nicht der Einheit des Denkens und Seyns, auf welcher der ſcholaſtiſche Realismus beruhte, jeder tiefere Grund der Vermittlung gefehlt hätte. Die Wahrheit des ſcholaſtiſchen Realismus hängt an der Realität der allgemeinen Begriffe, deren Element das Denken iſt. Das Denken kann nur das Allgemeine zu ſeinem Object haben; gibt es kein Allgemeines, ſo gibt es auch kein Denken, und die ganze geiſtige Thätigkeit des erkennenden Subjects beſchränkt ſich nur auf das Bewußtſeyn der empiriſchen Eindrücke, welche es aus den einzelnen Dingen, die die Objecte ſeiner Wahrnehmung ſind, in ſich aufnimmt. Solange aber das Allgemeine nur als Gedachtes in dem denkenden Subject iſt, ohne daß dem Gedachten auch die Realität des objectiven Seyns entſpricht, iſt die Realität der allgemeinen Begriffe eine blos ſubjective. Das Hauptſtreben der Scholaſtiker mußte daher dahin gehen, die Realität der allgemeinen Begriffe auch als eine objective, in den Dingen ſelbſt begründete nachzuweiſen. Es iſt früher gezeigt worden, wie ſie dieſe Identität des Denkens und Seyns zu beweiſen ſuchten, und in welchem Sinne ihnen das Denken nicht ohne das Seyn, und das Seyn nicht ohne das Denken zu ſeyn ſchien. Solange es aber immer nur die einzelnen Dinge waren, welche als die objective Grundlage aller realen Er-

ſtenz angeſehen wurden, wie dieß ja auch bei der Anſicht des Duns Scotus nicht anders iſt, ſoſehr ſie ſich auch bemüht, dem Allgemeinen eine von der Subjectivität des Denkens unabhängige reale Exiſtenz zu geben, ſtellte ſich dem ſcholaſtiſchen Realismus immer wieder das unwiderlegliche Dilemma entgegen, daß entweder das Allgemeine, ſofern es in den einzelnen Dingen iſt, nicht das Allgemeine, ſondern das Einzelne iſt, oder ſofern es, verſchieden von dem Seyn der einzelnen Dinge, das Allgemeine iſt, als ſolches keine reale Exiſtenz hat. Die Identität des Denkens und Seyns, auf welcher die Realität der allgemeinen Begriffe beruht, löst ſich daher nothwendig von ſelbſt wieder auf, und Denken und Seyn ſtehen nicht nur als getrennte, in keine Einheit zuſammengehende Elemente einander ſchlechthin gegenüber, ſondern es fällt nun auch, da das wahre Seyn nur das objective reale iſt, alle objective Realität nur auf die Seite des Seyns, und das Allgemeine iſt ebendarum ohne alle Realität, weil es nur dem Denken nicht dem Seyn angehört. Dieß iſt der Punct, auf welchem Wilhelm Occam [2]) in die Geſchichte der Scholaſtik eingreift, und die Epoche machende Bedeutung, die er in ihr hat, beſteht darin, daß ſich in ihm ganz der Proceß vor Augen ſtellt, durch welchen die im ſcholaſtiſchen Realismus zur Einheit verknüpften beiden Elemente, Denken und Seyn, ſich plözlich wieder in ihren urſprünglichen Dualismus zurückſtellten. Er machte ſich die Beſtreitung des bis auf ſeine Zeit herrſchenden Realismus zur wichtigſten Aufgabe ſeiner Thätigkeit, und indem er demſelben in den verſchiedenen Formen, welche er damals angenommen hatte, kritiſch nachging, kam er immer wieder

2) Man vgl. über Occam Tennemann Geſch. der Philoſ. Bd. 8. S. 841 f., und Rettberg, Occam und Luther, oder Vergleich ihrer Lehre vom heiligen Abendmahl. Theol. Stud. und Krit. 1839. S. 69 f.

auf den Hauptſaz zurück, daß das Allgemeine keine Exiſtenz auſſerhalb der Seele habe, oder mit der Subſtanz der einzelnen Dinge nicht identiſch ſey, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil ihm die einzelnen Dinge nur Einzelnes ſind, das Allgemeine aber nicht das Einzelne, ſondern das Allgemeine iſt [3]). Hiemit wollte er jedoch, daß es ein Allgemeines gibt, nicht läugnen; er gab zu, daß das Allgemeine als Begriff, als Vorſtellung im denkenden Verſtand ſey, verwarf ſogar die Meinung, daß es an ſich nichts ſey, als etwas Willkürliches in der Weiſe, wie die Worte allgemein ſind, und erklärte es dagegen für wahrſcheinlicher, daß das Allgemeine zwar weder in noch auſſer der Seele ein reales Daſeyn, als ein Subject habe, aber doch als Object

3) Die Hauptfrage, wie ſie Occam in ſeinem Commentar zu den Sentenzen Libr. I. dist. 2. qu. 4., wo er in der Lehre von Gott auf dieſe Unterſuchung kommt, ausdrückt, war: *Utrum illud, quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua vera res extra animam, intrinseca et essentialis illis, quibus est communis et univoca distincta realiter ab illis* (ob das Allgemeine ſo in den Dingen iſt, daß es von ihnen zugleich unterſchieden werden kann)? Am einfachſten und bündigſten hat Occam ſeine, in verſchiedenen Wendungen ausgeführten, Argumente in ſeiner Summa totius Logicae. Oxon. 1675. P. I. c. 15. S. 30 f. in dem Hauptſaz vorangeſtellt: *Quod nullum universale sit aliqua substantia extra animam existens, evidenter probari potest. Primo sic: nullum universale est substantia singularis et una numero; si enim diceretur, quod sic, seguitur, quod Socrates erit aliquod universale* (was ungereimt iſt, weil u. ſ. w.), *quia non est major ratio, quod unum universale sit una substantia singularis, quam alia, nulla ergo substantia singularis est aliquod universale, omnis vero substantia est una numero singularis, quia omnis res est una res, et non plures etc.*

n Seyn in der Seele, ſo daß das Aeuſſere in dem Object
r der Seele ſich abbilde [4]). Wenn der Verſtand, ſo ſtellte
ch Occam die Sache vor, etwas auſſer der Seele ſehe, ſo
ilde er ſich etwas Aehnliches im Geiſte, ſo daß, wenn er
roductive Kraft hätte, er eine ſolche von der erſtern nume-
ſch verſchiedene Sache in ihrem äuſſern ſubjectiven Seyn
ervorbringen würde, wie ein Künſtler, welcher ein Haus
eht, ſich in der Seele ein ähnliches bildet, und hierauf ein
hnliches auſſer ſich macht. Wie nun das Bild oder die
orſtellung des Hauſes, wenn der Vorſtellende reale pro-
uctive Kraft hat, das Muſter (exemplar) des nach ihm
ervorgebrachten Kunſtwerks iſt, ſo wäre jenes Vorgeſtellte
in Muſter in Anſehung des Einzelnen, und es kann ein
llgemeines genannt werden, weil es ein Muſter iſt, und
ch zu allem äuſſern Einzelnen indifferent verhält, und wegen

4) A. a. O. qu. 8.: ***Potest dici probabiliter, quod reale non est aliquid reale habens esse subjectivum, nec in anima nec extra animam, sed tamen habet esse objectivum in anima et est quoddam fictum, habens esse tale in esse objectivo, quale habet res extra in esse subjectivo.*** Rettberg a. a. O. S. 83. bemerkt richtig, daß Occam objectiv nennt, was wir ſubjectiv nennen, und ſubjectiv, was wir objectiv. Objectiv iſt ihm, was als bloßes Object des Denkens, als bloße Vorſtellung, in der Seele iſt, und dagegen ſubjectiv, was als ein für ſich ſeyendes reales Subject objectiv exiſtirt. Das ſubjective Seyn iſt ihm daher das wahre, das objective iſt nur das vorgeſtellte, wie beſonders aus folgender Stelle erhellt: ***Figmenta habent esse in anima et non subjectivum, quia tunc essent verae res. Et ita chimera et hircocervus et hujusmodi essent verae res, ergo sunt aliquid quod tantum habet esse objectivum. Similiter propositiones syllogismi et hujusmodi, de quibus est logica, non habent esse subjectivum, ergo tantum habent esse objectivum, ita quod eorum esse est eorum cognosci.***

dieſer Aehnlichkeit im objectiven Seyn kann es die Stelle der äuſſern Dinge vertreten, welche ein ähnliches Seyn auſſerhalb des Verſtandes haben. Vergleichen wir dieſe Vorſtellung von dem Weſen der Univerſalien mit der realiſtiſchen, ſo iſt der Unterſchied nicht ſehr bedeutend, da ja auch der Realismus in der Form, welche er in der Anſicht eines Albert und Thomas hatte, das Allgemeine vermittelſt eines phantasma und einer species intelligibilis entſtehen ließ. In der Idee des Bildes trifft daher der Occam'ſche Nominalismus mit dem ſcholaſtiſchen Realismus in Einem Punct zuſammen, von demſelben Puncte aus aber ſcheiden ſie ſich wieder in zwei divergirende Richtungen, indem das Bild ſeinem Begriffe nach zwei verſchiedene Seiten hat, je nachdem es entweder die Sache, deren Bild es iſt, in ſich darſtellt oder als Bild nicht die Sache ſelbſt, ſondern ihr bloßes Bild iſt. Während die Realiſten durch die bildliche Vorſtellung, welche ſie zur Grundlage des Allgemeinen machten, nur den realen Zuſammenhang des Allgemeinen mit der objectiven Realität der einzelnen Dinge, von welchen das Allgemeine abſtrahirt iſt, bezeichnen wollten, hält dagegen Occam die bildliche Bedeutung des Allgemeinen nur in dem Sinne feſt, um dadurch den Mangel eines ſolchen Zuſammenhangs auszudrücken. Ja, er geht ſogar noch weiter, und hebt ſelbſt die reale Beziehung, welche das Allgemeine ſeiner bildlichen Bedeutung nach zu haben ſcheint, dadurch auf, daß er als eine weitere mögliche Meinung aufſtellt, die allgemeinen Begriffe ſeyen in der Seele exiſtirende Qualitäten, welche ihrer Natur nach Zeichen der äuſſern Dinge ſeyen, auf dieſelbe Weiſe, wie die Worte Zeichen der Dinge nach der Willkür des Bezeichnenden ſeyen. Wie es ſich aber auch mit dieſen verſchiedenen Meinungen verhalte, ob man der einen oder der andern den Vorzug gebe, in jedem Falle bleibe als unumſtößlicher Satz feſtſtehen, daß das Allgemeine, weil es auf keine Weiſe auſſerhalb der Seele exiſtire, auch keine objective Realität habe;

ſofern es, wie dieß zur Natur des Allgemeinen gehöre, von Mehrerem prädicirt werden könne, ſey es nur ſubjectiv im Geiſte, ohne etwas objectiv Reales im Weſen und in der Quidität einer Subſtanz zu ſeyn. Indem Occam auf dieſe Weiſe jede reale Beziehung des Allgemeinen auf die objective Exiſtenz der äuſſern Dinge läugnet, und das Allgemeine nur als ſubjective Vorſtellung ſtehen läßt, kommt er immer wieder darauf zurück, das, was das Allgemeine zum Allgemeinen macht, daß es auf eine Mehrheit einzelner Dinge bezogen wird, und ſich auf gleiche Weiſe zu ihnen verhält, für etwas blos Willkürliches zu erklären [5]). Hiemit iſt alle Wahrheit und Nothwendigkeit des Denkens aufgehoben, und der Zuſammenhang zwiſchen Denken und Seyn zerriſſen; das Denken iſt eine Thätigkeit des Geiſtes, welche weder einen realen objectiven Inhalt hat, noch ſich auf beſtimmte Geſeze zurückführen läßt.

Wurde dem Denken und demjenigen, was es nothwendig zu ſeinem Inhalt hat, dem Allgemeinen, alle Realität abgeſprochen, welches Intereſſe konnte man noch am Denken haben? Auf der andern Seite aber mußte ſich der Natur der Sache nach die Macht des Denkens immer wieder geltend machen. Soſehr Occam die Realität der allgemeinen Begriffe beſtritt, er ſezte ſie doch immer wieder voraus, und ſo groß die Neuerung zu ſeyn ſchien, und an ſich auch wirklich war, welche von ihm ausging, auch er, der Inceptor, konnte gleichwohl nicht umhin, auf der breiten Heerſtraße

5) A. a. O.: *Hoc tamen teneo, quod nullum universale, nisi forte sit universale per voluntariam institutionem, est aliquid existens quocunque modo extra animam, sed omne illud, quod est praedicabile de pluribus, ex natura sua, est in mente, vel subjective vel objective, et quod nullum tale est de essentia seu quidditate cujuslibet substantiae.*

der Scholaſtik, auf welcher ja längſt die disparateſten Meinungen Raum genug neben einander fanden, weiter fortzuziehen. Auf dieſe Weiſe entſtund eine eigene Miſchung von Skepticismus und Dogmatismus, welche nichts anders zur Folge haben konnte, als die völligſte Unſicherheit und Zuſammenhangsloſigkeit eines Denkens, das weder einen Halt noch Inhalt hatte, eine Willkür der Behauptungen, welche alles Vertrauen zur Wahrheit aufhob, eine fortgehende Reihe von Widerſprüchen. Während Occam den von Duns Scotus für das Daſeyn Gottes geführten Beweis einer ausführlichen Kritik unterwarf, und die Unzulänglichkeit deſſelben nachzuweiſen ſuchte, trug er ſelbſt kein Bedenken, auf dieſelbe Weiſe, nur mit dem unweſentlichen Unterſchied, daß er dem Begriff der Hervorbringung den der Erhaltung ſubſtituirte, zu argumentiren, wobei er noch überdieß den Nerv der ganzen ſcholaſtiſchen Argumentationsweiſe für das Daſeyn Gottes dadurch zerſchnitt, daß er einen unendlichen Fortgang in der Reihe gleichartiger Urſachen keineswegs für unmöglich hielt [6]). Welche Bedeutung ſoll aber überhaupt die Idee Gottes noch haben, wenn dem Allgemeinen, um ſo mehr alſo dem Allgemeinſten des Allgemeinen, der Idee des Abſoluten, alle Realität abgeſprochen wird? Es iſt daher auch

6) Es iſt auch dieß nicht ohne characteriſtiſche Bedeutung für dieſe Periode der Scholaſtik, daß dieſe Anſicht in ihr die gewöhnliche wurde. Auch Peter d'Ailly verwarf in ſeinem Commentar über die Sentenzen Libr. I. dist. 1. qu. 3. das ariſtoteliſche Argument für das Daſeyn Gottes aus dem Grund, weil ein endloſer Fortgang oder Kreislauf der Urſachen gar wohl möglich ſey. Mit welcher Zuverſicht hatte dagegen noch Durandus (de sancto Porciano) das Gegentheil behauptet, und die Unmöglichkeit eines unendlichen Progreſſus zur Grundlage ſeiner Argumente für das Daſeyn Gottes und die Nichtewigkeit der Welt gemacht. Man vgl. deſſen Commentar über die Sentenzen Libr. I. dist. 3. qu. 1. Libr. II. dist. 1. qu. 3.

deutlich genug zu sehen, wie dem Erneurer des Nominalismus die Idee Gottes in allen ihren Elementen in sich selbst zerfällt. Alles, was sonst als eine wesentliche Bestimmung des Begriffs Gottes betrachtet wird, wird hier problematisch, höchstens wahrscheinlich. Selbst die Einheit Gottes ist keine ausgemachte Sache. Da auch mehrere Ursachen in vollkommener Einigkeit zusammenwirken können, und eine Mehrheit von Welten wenigstens möglich bleibt, so kann es auch mehrere Weltschöpfer geben, und der Schluß aus dem Begriff des nothwendigen Wesens erscheint unzulänglich. Ebensowenig läßt sich die Unendlichkeit und absolute Vollkommenheit Gottes beweisen, indem die Wirkungen, aus welchen die Unendlichkeit gefolgert werden müßte, sich auch aus einer endlichen Kraft erklären lassen, und wenn Gott auch als die höchste wirkende Ursache gedacht wird, folgt aus dem Begriffe der Causalität sowenig als aus dem Begriff der Immaterialität, daß Gott ein erkennendes selbstbewußtes Wesen ist [7]). Die unklaren und widersprechenden Behauptungen Occams über die Erkennbarkeit Gottes und das Verhältniß der göttlichen Eigenschaften zum Wesen Gottes lösen sich von selbst auf in dem ganz allgemein ausgesprochenen Saze, daß was Gott an sich ist, seinem Wesen nach, von uns nicht erkannt werden kann, weil überhaupt nur das an sich erkannt werden kann, was intuitiv erkannt wird, eine natürliche intuitive Erkenntniß Gottes aber schlechthin unmöglich ist [8]). Hierin

---

7) Man vgl. hierüber Tennemann a. a. O. S. 878 f.

8) Sent. I. dist. 3. qu. 2.: *Nec divina essentia, nec divina quidditas, nec aliquid intrinsecum Deo, nec aliquid quod est realiter Deus, potest hic cognosci a nobis, ita quod nihil aliud a Deo concurrat in ratione objecti. — Quod nihil potest naturaliter cognosci in re, nisi cognoscatur intuitive. Sed Deus non potest cognosci a nobis intuitive ex puris naturalibus.*

iſt allein das wahre Verhältniß der nominaliſtiſchen Denkweiſe zur Idee Gottes ausgedrückt: fällt dieſer Anſicht zufolge alle Realität der Wahrheit in die Sphäre der ſinnlichen Dinge, kann demnach nichts als wahr erkannt werden, was nicht auf ſinnliche Weiſe erkannt wird, ſo müßte das Weſen Gottes vor allem auf ſinnliche Weiſe exiſtiren, und in ſeiner ſinnlichen Exiſtenz angeſchaut werden können, wenn eine objective Erkenntniß Gottes möglich ſeyn ſoll. Es gibt überhaupt keine Erkenntniß des Ueberſinnlichen: verliert das Wiſſen, ſobald es ſich über den Kreis der ſinnlichen Erfahrung erhebt, ſogleich auch ſeinen feſten Halt und ſeinen realen Inhalt, ſind die allgemeinen Begriffe, auf welchen das Wiſſen des Ueberſinnlichen nothwendig beruhen muß, bloße Fictionen, was könnte alles Wiſſen von Gott in lezter Beziehung anders ſeyn, als eine Reihe rein ſubjectiver, willkürlicher Vorſtellungen? Darum bleibt ſich dieſe Denkweiſe wenigſtens darin conſequent, daß ſie, wenn es einmal ein ſolches Wiſſen des Ueberſinnlichen geben ſoll, das ſeiner Natur nach nur ein willkürliches ſeyn kann, ſich unter dem abſoluten Weſen Gottes ſelbſt nichts anders denken kann, als die abſolute Willkür [9]). Wir haben früher geſehen, auf welchem Wege Duns Scotus auf dieſe Idee geführt wurde, und welche Bedeutung ſie in einem Syſtem hat, das ganz darauf angelegt iſt, der Idee der Nothwendigkeit die Idee der Freiheit gegenüberzuſtellen; auf dem Standpunct einer Denkweiſe aber, wie die nominaliſtiſche iſt, kann jene Idee ſelbſt nur als ein characteriſtiſches Merkmal der ſchwankenden Haltungsloſigkeit angeſehen werden, in welcher alles vernünf-

9) Occam a. a. O. II. 19.: *Ea est boni et mali moralis natura, ut cum a liberrima Dei voluntate sancita sit et definita, ab eadem facile possit emoveri et refigi, adeo ut mutata ea voluntate, quod sanctum et justum, possit evadere injustum.*

tige Denken ſeinem feſten innern Mittelpunct entrückt war, und wenn ſo Manche in dieſer lezten Periode der Scholaſtik ſich darin gefielen, die aus der Idee Gottes abgeleitete Indifferenz aller ſittlichen Begriffe in den ungereimteſten und frivolſten Säzen auszuſprechen [10]), ſo kann uns dieß nur zu einem weitern Beweis davon dienen, in welchem Zuſtand geiſtiger Auflöſung nach allen Seiten hin dieſes Zeitalter ſich befand.

Wo in dem Denken das Bewußtſeyn der Endlichkeit ſo überwiegend geworden iſt, wie es durch die weiter ſich verbreitende Herrſchaft des Nominalismus und die aus demſelben ſich ergebenden Conſequenzen werden mußte, konnte auch das Wiſſen nicht mehr die Kraft in ſich haben, um ſich dem Glauben gegenüber, als das Selbſtbewußtſeyn des wiſſenden Geiſtes, geltend zu machen. Die Scholaſtik wollte zwar von Anfang an den Glauben nicht vom Wiſſen abhängig machen, der Glaube ſollte, auch wenn das Wiſſen nicht in ihn einzudringen im Stande war, in ſeiner abſoluten Bedeutung für ſich feſtſtehen; aber nachdem die Scholaſtik alle Stadien ihrer Entwicklung durchlaufen hatte, und zulezt nur bei dem Reſultat ſtehen blieb, daß das menſchliche Wiſſen ſich nicht über das Sinnliche zum Ueberſinnlichen erheben könne, und in dem Allgemeinen, das die Principien der Wahrheit enthalten ſoll, aller objectiven Realität ermangle, konnte auch der Glaube nicht mehr der unbefangene ſeyn, welcher er anfangs geweſen war. Je zuverſichtlicher die Scholaſtik der Löſung ihrer Aufgabe, Glauben und Wiſſen in ihrer Einheit zu begreifen, entgegengeſchritten war, deſto mehr mußte durch die Erfolgloſigkeit dieſes Strebens die Grundlage des Glaubens erſchüttert und das Band ſeiner Identität mit dem Bewußtſeyn der Zeit aufgelöst werden. Und doch durfte das Anſehen des Glaubens auf keine Weiſe beeinträchtigt werden:

10) Vgl. Tennemann a. a. O. S. 949 f.

es war ja der Glaube der Kirche, welche noch ihre volle ungeſchwächte Macht hatte. Nur um ſo mehr mußte daher dieſelbe Entzweiung, welche Denken und Seyn auseinanderriß, auch in dem Verhältniß des Wiſſens und Glaubens eintreten, und es kann nur aus dem Bewußtſeyn dieſer Entzweiung erklärt werden, wenn gerade ſolche Scholaſtiker, in welchen der nominaliſtiſche Skepticismus ſich am offenſten ausſprach, die äuſſere Auctorität des Glaubens um ſo unbedingter feſtgehalten wiſſen wollten. Je weniger man noch das Vertrauen haben konnte, auf dem Wege des begreifenden Wiſſens den Glauben in die Einheit des Selbſtbewußtſeyns aufzunehmen, deſto mehr ſollte nun der Glaube als ſolcher durch ſeine abſolute Macht das auf der Seite des Wiſſens Fehlende erſezen, aber der Widerſpruch wurde dadurch nur um ſo größer, und der innere Riß, welcher einmal im Bewußtſeyn der Zeit entſtanden war, griff nur um ſo mächtiger und unheilbarer um ſich. Es iſt bemerkenswerth, daß ſich auch in dieſer Hinſicht der Wendepunct ſchon bei Duns Scotus nachweiſen läßt, ſchon bei ihm zeigt ſich der Uebergang zu einer ſolchen, im Widerſpruch mit dem beſſeren Wiſſen der äuſſern Auctorität des Glaubens ſich hingebenden, Reſignation, wenn er, wo andere Gründe nicht zureichen, ſich in lezter Beziehung auf die Willkür der göttlichen Anordnung beruft, und ſelbſt bei ſolchen Säzen der kirchlichen Lehre, bei welchen er nicht blos keinen genügenden Beweis zu geben im Stande iſt, ſondern ſogar die Irrationalität des kirchlichen Glaubens ſich nicht verbergen kann, den Grundſaz aufſtellt, daß demungeachtet die Auctorität der Kirche ſchlechthin gelten müſſe [11]). In noch ſtärkeren Aus-

11) Wie er z. B. Libr. IV. dist. 6. qu. 9. in der Lehre von den Sacramenten zeigt, die Behauptung, *characterem inesse animae*, laſſe ſich nicht beweiſen, aber gleichwohl zulezt ſagt: *propter ergo solam auctoritatem ecclesiae est ponendum*

drücken unterwirft sich Occam dieser Auctorität [12]), und wenn man erwägt, mit welcher Absichtlichkeit er dieß thut, wie wenig seine bekannte sonstige Stellung zur Kirche für die Aufrichtigkeit einer solchen Hingebung spricht, und wie leicht er es so oft nimmt, mit dogmatischen Fragen ein Spiel zu treiben, an die wichtigsten Lehren die widersinnigsten Probleme anzuknüpfen, oder wenigstens die paradoxesten Folgerungen aus ihnen zu ziehen, so ist der Verdacht gewiß sehr gegründet, daß bei ihm an die Stelle der Resignation die Ironie getreten sey [13]). Wie könnte dieß auch befremden! War einmal der Widerspruch in das Selbstbewußtseyn des Geistes so tief eingedrungen, so konnte sich aus so contrastirenden Elementen in dem Subject, so weit es noch seiner geistigen Freiheit sich bewußt war, nichts anders erzeugen, als die Stimmung der Ironie. Und diese Ironie selbst war nur der Uebergang zu jener so auffallenden Verhöhnung des Heiligen, in welcher jenes Zeitalter, bei aller Macht und Herrlichkeit

characterem imprimi. Glauben und Wissen sollten, wenn auch gewaltsam, doch immer noch in ihrer Einheit zusammengehalten werden.

12) Man vgl. z. B. Sent. Libr. I. dist. 2. qu. 1., wo Occam von einer *distinctio difficillima ad ponendum, ubicunque ponatur*, sagt, *ideo non debet poni, nisi ubi evidenter sequitur ex traditis in scriptura sacra, vel determinatione ecclesiae, propter cujus auctoritatem debet omnis ratio captivari.* Mehrere Stellen dieser Art hat Rettberg a. a. O. S. 77 f. zusammengestellt.

13) Man vgl. hierüber Rettberg a. a. O. S. 76—80. Charakteristisch ist überhaupt für die spätere Scholastik das eigens nur als Selbstironie anzusehende, Interesse für die absurdesten Fragen. Man vgl. Gerson Epist. altera de reformatione Theol. (die Stelle ist bei Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. II. 3. S. 222. ausgehoben), Erasmus Annot. in 1. Tim. 1, 6. (gleichfalls bei Gieseler a. a. O. II. 4. S. 324.), und Stultitiae laus (Hagenbach Lehrb. der Dogmengesch. II. 1. S. 23.).

ſeiner ſichtbaren Kirche ſeine innere Zerriſſenheit und Leerheit vollends an den Tag legte.

Es genügt, dieſen Auflöſungsproceß der Scholaſtik hier in ſeinen allgemeinſten Zügen bezeichnet zu haben. Von ſelbſt ergibt ſich aus ihm, daß ein materieller Beitrag zur Geſchichte des Dogma aus den dogmatiſchen Werken dieſer lezten Periode der Scholaſtik nicht mehr zu erheben iſt.

Zweites Kapitel.

Die Myſtiker: Eckart von Strasburg, Johannes Tauler, Heinrich Suſo, Johannes Ruysbroek, Raymund von Sabunde.

Durch das ganze Mittelalter hindurch geht der Scholaſtik im engern Sinne die Myſtik zur Seite. Es war, wie wenn ſie die kalten Verſtandesformen der abſtracten Dialectik mit ihrem warmen Lebenshauche beſeelen, und auf dem dürren Boden der ſcholaſtiſchen Metaphyſik eine friſche grüne Saat aufgehen laſſen wollte. Solange jedoch in der Scholaſtik ſelbſt in der Idee der Aufgabe, die ſie ſich geſtellt hatte, noch ein höheres Selbſtbewußtſeyn lebte, konnte ſie ſich mit der Myſtik durch ein inneres Band der Verwandtſchaft verbunden fühlen, wie ja auch in ſo manchen ausgezeichneten Individualitäten unſerer Periode Scholaſtik und Myſtik Hand in Hand gehen, anders aber mußte ſich auch dieſes Verhältniß geſtalten; je mehr die Scholaſtik ihren Auflöſungsproceß in ſich vollendete. Wie dieſer Proceß ſeinen Verlauf überhaupt dadurch nimmt, daß die verſchiedenen Elemente, deren Verknüpfung zur Einheit des Bewußtſeyns das Weſen der Scholaſtik ausmacht, ſich von einander ablöſen, und in ihrer Trennung ſich einander gegenüberſtellen, und wie auf

dieſe Weiſe Nominalismus und Realismus, der alle Wahrheit des Dogma verneinende Zweifel und der unbedingte Auctoritätsglaube ſich ſchroff entgegenſtunden, ſo traten nun auch Dialectik und Myſtik in daſſelbe Verhältniß des Gegenſazes. Während bei den ſcholaſtiſchen Theologen der lezten Periode jeder Anklang an ein myſtiſches Element vollends verſchwand, ſagte ſich nicht nur die Myſtik von der Dialectik völlig los, ſondern vertiefte ſich auch, je mehr ſie ſich in ſich ſelbſt zurückzog, nur um ſo mehr in ihren innerſten Lebensgrund. Daher nimmt nun die Myſtik ſelbſt einen andern Character an, als ſie früher hatte, obgleich ſie auch in ihrer ältern Form noch in die lezte Periode herüberreicht. Mit den Myſtikern aus der Schule zu St. Victor, und mit Bonaventura ſteht der berühmte Kanzler der Pariſer Univerſität, Gerſon, im engſten und unmittelbarſten Zuſammenhang [1]), als der Hauptrepräſentant dieſer in ihm ſich vollends abſchließenden Geiſtesrichtung, aus deſſen Schriften ſich der Unterſchied der ältern und neuern Myſtik am beſten erſehen läßt, da er es ſich zur beſondern Aufgabe machte, das Weſen dieſer myſtiſchen Theologie zu entwickeln, und eine Theorie der Myſtik aufzuſtellen. Man kann dieſe ältere Myſtik mit Einem Wort die pſychologiſche nennen [2]); ſie ſucht das Weſen der menſch-

1) Vgl. Hundeshagen, Ueber die myſtiſche Theologie des Johann Charlier von Gerſon, ein Beitrag zur Geſchichte des Myſticismus im Mittelalter, in Illgen's Zeitſchr. für die hiſt. Theol. Bd. IV. St. 1. S. 79 f., und Liebner, Ueber Gerſon's myſtiſche Theologie, in den Theol. Stud. u. Krit. 1835. S. 277 f.

2) Gerſon ſelbſt characteriſirt die pſychologiſche Theorie ſeiner Myſtik ſo: *Expedit ad ipsius theologiae mysticae cognitionem speculativam acquirendam, naturam animae rationalis et ejus potentias tam cognitivas quam affectivas cognoscere. Consideratio haec de se perspicua est, quoniam ignorata natura ignorantur ejus passiones. Positis ergo eis, quae ostendunt aliquam esse theologiam*

lichen Seele nach ihren Grundvermögen zu zergliedern, um der Myſtik ihren beſtimmten Siz im menſchlichen Gemüth anzuweiſen, in der Stufenfolge der verſchiedenen Kräfte und Thätigkeiten, die ſich unterſcheiden laſſen, und in deren jeder die myſtiſche Theologie wie in einem Spiegel auf eine eigenthümliche Weiſe ſich reflectirt, von der unterſten Stufe zur oberſten aufzuſteigen, auf welcher die durch die Liebe (die amorosa affectio) vermittelte Vereinigung der Seele mit Gott, welche die höchſte Aufgabe und das lezte Ziel der Myſtik iſt, den höchſten Grad der Innigkeit gewinnt, und die Seele in ihrer Einigung mit Gott zu ihrer Ruhe, ihrer vollkommenen Befriedigung und Sättigung gelangt [3]). In

---

mysticam, tradendo sub quadam generalitate, quemadmodum prosit, et pro quibus prosit suum studium extiti, volumus adducere in communem intelligentiam (si Deus annuerit), qualis sit haec theologia mystica et in qua vi animae reponitur, qua ratione comparatur, quo fructu, quove fine conquiritur, quod fieri ignorata animae natura nullo pacto potest. Consider. 9. Opp. ed. Ellies du Pin. Ed. 2. Hagae Comitum 1728. Tom. III. S. 369. In dem Prolog. de theol. myst. specul. S. 361. gibt daher Gerſon als Zweck ſeiner Darſtellung an, dasjenige zum allgemeinen Verſtändniß zu bringen, was der göttliche Dionyſius (auf dieſen, als den Vater der Myſtik, ging man zurück, weil er durch ſeine Lehre von der Ueberſchwänglichkeit des göttlichen Weſens dem Verſtand den Weg der Erhebung zu Gott verſchloß, aber ebendadurch dem Gefühl offen ließ) über die myſtiſche d. h. verborgene Theologie gelehrt habe, und was erleuchtete Männer über die Contemplation, Meditation, Verzückung, Ekſtaſe u. ſ. w. in Schriften hinterlaſſen haben, ſo klar zu machen, daß auch Solche, welche nicht zu den wenigen Erfahrenen gehören, einſehen lernen, daß jene heiligen, myſtiſcher Contemplation lebenden, Männer eine über die gewöhnliche weit erhabene Erkenntniß beſeſſen haben.

3) Daher definirt Gerſon die myſtiſche Theologie als *extensio*

dem nun diese Mystik sich vorzugsweise der Gefühlsseite des menschlichen Wesens zuwendet, und sich selbst als die mystische Theologie von der speculativen so unterscheidet, daß die leztere ebenso dem Erkenntnißvermögen angehört, wie sie selbst dem affectiven Vermögen [4]), konnte es ihre Absicht nicht seyn, die speculative Theologie schlechthin auszuschließen, sondern sie wollte nur, weil die Seele „als der geistliche Schiffer durch die bloße Erkenntniß aus dem Meere der Sinnlichkeit nicht zu dem sichern Hafen der vollkommenen Ruhe in Gott zu gelangen vermöge", die Nothwendigkeit eines andern Weges zeigen, auf welchem dieß geschehen könne. Anders aber verhält es sich mit der neuen jezt erst entstehenden Form der Mystik, welche in ihrem Unterschied von der ältern psychologischen nur die speculative genannt werden kann. Sie will nicht blos auf der Grundlage einer psychologischen Theorie zur Vereinigung der Seele mit Gott von unten nach oben aufsteigen, sondern sie sezt den Proceß, welchen jene ältere Mystik nur nach seiner subjectiven psychologischen Seite betrachtet, auf dem objectiven Standpunct der Idee Gottes, unmittelbar in das Wesen Gottes selbst, als den Proceß der göttlichen Selbstvermittlung, um ihn aus dem absoluten Wesen Gottes zu begreifen. Sie dringt daher in das Wesen Gottes selbst ein, in den innersten Mittelpunct des göttlichen Lebens, während dagegen jene andere Mystik, sosehr ihr ganzes Streben auf die Vereinigung mit Gott und die Ruhe in

---

animi in Deum per amoris desiderium, oder als *motio anagogica, hoc est sursum ductiva in Deum per amorem fervidum et purum.* Consid. 28. S. 384.

4) Man vgl. über den Unterschied der mystischen und der speculativen oder eigentlich scholastischen Theologie (die Theologie der *Scholastici indevoti*, von welchen Bonaventura als Mystiker sich rühmlich unterscheidet, De examinat. doctr. Tom. I. S. 21.), Hundeshagen a. a. O. S. 126 f.

Gott gerichtet iſt, gleichwohl, was Gott ſeinem Weſen nach iſt, und wie eine ſolche Vereinigung der Seele mit Gott in der Nothwendigkeit des göttlichen Weſens ſelbſt gegründet iſt, völlig auf ſich beruhen läßt. Von ſelbſt ergibt ſich hieraus, daß das Element der ſpeculativen Myſtik nicht blos das Gefühl in ſeinem Unterſchied vom Verſtand iſt, ſondern es kann nur das Weſen des Geiſtes ſelbſt ſeyn, nach ſeiner objectiven und ſubjectiven Seite, und der Unterſchied einer myſtiſchen und ſpeculativen Theologie, welche nach der Verſchiedenheit der beiden Grundvermögen, auf die ſie ſich beziehen, auch die gleiche Berechtigung neben einander haben, hebt ſich auf dem abſoluten Standpunct der Idee Gottes von ſelbſt auf. In ſehr natürlichem Zuſammenhang ſteht damit, daß die ſpeculative Myſtik ſich nicht, wie die ältere, mit der Scholaſtik zu befreunden wußte [5]), ſondern im entſchiedenſten Gegenſaz

5) Aber auch ſchon die ältere pſychologiſche Myſtik entfremdete ſich der Scholaſtik mehr und mehr. Da die Myſtik an ſich ſchon in einem gewiſſen Oppoſitionsverhältniß zur Scholaſtik ſtehen mußte, ſo kann es nicht befremden, daß, nachdem in der Scholaſtik der Gegenſaz des Realismus und Nominalismus entſtanden war, die Myſtik es mit dem die Scholaſtik auflöſenden Nominalismus hielt, und Myſtiker, wie Gerſon, ſich auf die Seite der Nominaliſten ſtellten. Welcher innere Zuſammenhang zwiſchen der Myſtik eines Gerſon und dem Nominalismus ſtattfand, iſt aus der Polemik Gerſons gegen die *formalizantes*, wie er die Realiſten nennt, zu ſehen, wenn er im Gegenſaz gegen ſie an die Spize ſeiner pſychologiſchen Theorie den nominaliſtiſchen Saz ſtellt, daß den verſchiedenen Seelenvermögen nur dem Namen nach *(nomine)*, in der Reflexion, nicht aber in der Wirklichkeit *(re)*, eine Unterſcheidbarkeit zukomme, daß an ſich allen innern Erſcheinungen daſſelbe Princip zu Grunde liege, die einfache Subſtanz der Seele, die nur nach den verſchiedenen, von ihr ausgehenden Wirkungen jene verſchiedenen Namen erhalte, oder wenn er an eben dieſen Formaltheologen beſonders lächerlich findet, daß ſie entweder durch die Imagination, oder den

zu ihr steht, wie sich vor allem in der Idee Gottes zu erkennen gibt. Wußte die Scholastik am Ende gar nicht mehr zu sagen, was Gott seinem Wesen nach sey, wurde sie selbst in den nothwendigsten Begriffen, nach welchen das absolute Wesen Gottes gedacht werden muß, völlig irre, so sollte dagegen im Contrast mit diesem flachen und inhaltsleeren Begriffe von der Mystik das Wesen Gottes um so concreter und lebensvoller gedacht werden.

Der erste und bedeutendste in der Reihe dieser Mystiker ist der erst in der neuesten Zeit näher bekannt gewordene Heinrich Eckart aus Strasburg, ein zu Ende des dreizehnten und zu Anfang des vierzehnten Jahrhunderts lebender Dominicaner [6]). In der nächsten Beziehung zu ihm stehen die

---

Verstand, durch eines dieser beiden untergeordneten Vermögen, für sich finden wollen, was nur durch die Intelligenz (die *vis intelligentiae simplicis*, welche, wie Gerson Consider. 10. sagt, *quandoque nominatur mens, quandoque coelum supremum, quandoque spiritus, quandoque lumen intelligentiae, quandoque umbra intellectus angelici, quandoque lux divina, in qua veritas incommutabilis lucet et cernitur, nonnunquam vero scintilla vel apex rationis*) gefunden werden kann. Vgl. Liebner a. a. O. S. 303. 313. Wie dieser höhere Begriff der Intelligenz schon den Uebergang zur speculativen Mystik macht, so erscheint hier zugleich der Nominalismus nach seiner bessern positiven Seite als die Ansicht, welche das starre Verhältniß, in das die Realisten das Subject zu den sogenannten *formae nativae*, den realen Formen der Dinge, sezten, aufzuheben, und das in diesen einzelnen Formen äusserlich Geschiedene auf die Einheit des Selbstbewußtseyns zurückzuführen suchten. Nach diesen *formae nativae* wurde der spätere scotistische Realismus auch Formalismus genannt (vgl. Ullmann, Joh. Wessel S. 69.).

6) Ein besonderes Verdienst hat sich C. Schmidt durch die Abhandlung: Meister Eckart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters. Theol. Stud. u. Krit.

berühmten Myſtiker des vierzehnten Jahrhunderts Johann Tauler [7]) und Heinrich Suſo [8]), deren Myſtik zwar einen mehr practiſchen und populären Character hatte, aber auf demſelben ſpeculativen Grund ruhte. An dieſe ſelbſt ſchloß ſich ſodann weiter an der derſelben Zeit angehörende Johann Ruysbroek [9]), der Landsmann und Zeitgenoſſe Gerhard Groots, des Stifters des Inſtituts der Brüder des gemeinſchaftlichen Lebens, und der unbekannte, von dem Geiſte derſelben Myſtik durchdrungene, Verfaſſer der teutſchen Theologie. Auch des Spaniers Raymund von Sabunde natürliche Theologie [10]) enthält Elemente, welche derſelben Geiſtesrichtung nicht fremd ſind. Wie ſehr in dieſer Myſtik, welche zwar allerdings mit der Lehre der Brüder des freien Geiſtes und anderer Secten des Mittelalters in naher Verwandtſchaft ſtehen mag, aber ſich auch von manchen trübenden Elementen gereinigt haben muß, bis ſie in einer ſo reinen und edlen Geſtalt hervortreten konnte, ein neuer lebensfriſcher Quell des ſpeculativen Denkens ſich aufſchloß, beurkunden beſonders die Schriften des Meiſter Eckart durch den ganzen Character, welchen ſie an ſich tragen. Auch ſchon dieß iſt ein höchſt bemerkenswerther Zug, daß dieſe Schriften durchaus Predigten ſind, aller Wahrſcheinlichkeit nach in dieſer Form vor

1839. S. 663 f., um die hiſtoriſche Aufhellung dieſer neuen Form der Myſtik erworben. Vgl. auch Wackernagel, Altdeutſches Leſebuch. Zweite Ausg. Baſel 1839. S. 896. Sprüche deutſcher Myſtiker.

7) C. Schmidt, Johannes Tauler von Strasburg. Beitrag zur Geſchichte der Myſtik und des religiöſen Lebens im vierzehnten Jahrhundert. Hamb. 1841.

8) Diepenbrock, H. Suſo, genannt Amandus, Leben und Schriften. Mit einer Einleitung von Görres. Regensb. 1829.

9) Engelhardt, Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek. Zur Geſchichte der myſtiſchen Theologie. Erl. 1838.

10) Theologia naturalis, sive liber creaturarum.

dem Volke gehaltene Vorträge, in welchen die teutsche Sprache sich zuerst für die teutsche Philosophie und Theologie zu bilden begann, um ein neues Zeugniß davon zu geben, daß die veraltete Scholastik auch in ihrer lateinischen Schulsprache für diese, schon jezt so bedeutungsvoll als teutsche Theologie sich ankündigende, Form des Bewußtseyns abgestorben sey. Sosehr trugen diese Mystiker das Bewußtseyn in sich, in ihren tiefsinnigen Gedanken eine Ader des geistigen Lebens eröffnet zu haben, welche in der Tiefe des selbstbewußten Geistes in so reicher Fülle fließt, daß sie nur angeschlagen werden darf, um ihren frischen, unmittelbar aus sich selbst entsprungenen Quell auch in das gemeinsame Volksbewußtseyn zu ergießen.

Die Grundidee, von welcher diese Mystiker ausgehen, ist dieselbe absolute Idee des unendlichen Wesens Gottes, welche in den Schriften des Areopagiten Dionysius ausgesprochen ist. Gott ist sowohl Seyn als Nichtseyn und insofern über alle Wesenheit hinaus, oder das wahrhaft substanzielle, ewig allgemeine Seyn nur in dem Sinne, in welchem er das alleinige Wesen ist, das aller Creaturen Wesen in sich hat [11]).

---

11) Schmidt, Meister Eckart a. a. O. S. 691.: „Gott ist ein Nicht, und Gott ist ein Icht. Was Icht ist, das ist auch Nicht, was Gott ist, das ist er allzumal." Der höchste Standpunct ist daher, in Allem nur das ewige, sich selbst-gleiche, Wesen Gottes anzuschauen. Vgl. Wackernagel a. a. O.: „Meister Eghart sprach: Unt wem in einem anders ist denne in dem andern, und dem got lieber ist in eime denne in dem andern, der ist grobe unt noch verre unt ein kint: aber dem got gelich ist in allem, der ist ce man worden. Aber dem alle creaturen ein abgange unt ein ellende sint, dem ist recht geschehen." Suso a. a. O. S. 213.: „Es spricht ein Lehrer, daß der Name Wesen der erste Name Gottes gewesen sey. Zu dem Wesen kehre deine Augen in seiner lauteren bloßen Einfältigkeit, daß du fallen lassest dieß und das theilhaftige Wesen. Nimm allein Wesen an sich selbst, das

Der weſentliche Unterſchied aber, in welchem ſich dieſe Myſtiker ſogleich von dem Areopagiten und von Scotus Erigena

---

unvermiſcht ſey mit Nichtweſen, denn alles Nichtweſen läugnet alles Weſen, ebenſo thut das Weſen an ſich ſelbſt, das läugnet alles Nichtweſen." Tauler a. a. O. S. 95. Ruysbroek a. a. O. S. 173. Teutſche Theologie c. 34.: „Gott iſt aller Weſen Weſen und aller Lebendigen Leben und aller Weiſen Weisheit, denn alle Dinge haben ihr Weſen wahrhaftiger in Gott, denn in ſich ſelbſt." In dieſem Sinn iſt nach der Teutſchen Theologie ſogar, daß der Teufel iſt und lebet, gut und Gottes. Denn Gott iſt dieß allzumal weſentlich und urſprünglich. Auch Raymund von Sabunde ſtimmt in dieſem Beſtreben, die Fülle alles Seyns in das Weſen Gottes zu ſezen, mit den teutſchen Myſtikern ganz zuſammen. Theol. natur. Tit. 14.: *Quia esse Dei fugat a se omne non esse, ideo habet necessario omne esse. Et per consequens sequitur, quod esse Dei habet in se esse terrae, esse aquae, aëris et ignis et esse omnium quatuor graduum, et omnium, quae continentur in ipsis gradibus, quia nullum esse Dei deficit. Et ideo esse Dei est universale omnium.* Selbſt die Elemente des materiellen Seyns hat alſo Gott in ſich. Die vier Grade oder Arten des Seyns, welche Raymund im Weſen Gottes unterſcheidet, ſind Seyn, Leben, Empfinden und Denken. Es ſind dieß die vier Grundbeſtimmungen des göttlichen Weſens, welche als ſubſtanzielle Formen ſeines Seyns ohne Maaß und Beſchränkung auf unendliche Weiſe in ihm ſind. — Ueber das Seyn der endlichen Dinge und ihr Verhältniß zu Gott ſagt Raymund Tit. 14.: *Cum creaturae habeant proprium esse reale distinctum et separatum ab esse Dei, ergo illud esse reale non est in Deo. Et dicendum, quod esse tale reale rerum omnium necessarium est in Deo, non quidem quod sit idem esse Dei, sed necesse est, quod veniat ab esse Dei et oriatur ab esse ipsius Dei totaliter. Quia esse Dei est primum — ergo necesse est quod omne aliud esse — pullulet ab isto esse, tanquam a radice. Et quia esse Dei est indivisibile, summe sim-*

aufs entschiedenste trennen, ist die von aller Subjectivität des vorstellenden Bewußtseyns unabhängige Objectivität dieser Idee, weswegen sie von der Bestimmung, daß Gott das Wesen schlechthin sey, unmittelbar zu der weitern fortgehen, daß Gott als ein lebendiger Gott der Geist, der denkende und wissende Geist, die höchste Vernunft ist. Hiemit ist ein geistiger Proceß in das Wesen Gottes gesezt, durch welchen Gott selbst erst wahrhaft Gott wird, oder, wie Eckart unterscheidet, die Gottheit als die verborgene Finsterniß, in welcher Gott noch sich selbst unbekannt ist, als der einfache, stillstehende, unbewegliche Grund des göttlichen Wesens zum offenbaren Gott sich aufschließt. In diesem ewigen und nothwendigen Proceß ist sowohl das mit dem Wesen Gottes identische Seyn der Dinge, die Immanenz Gottes und der Welt, vermöge welcher alle Dinge nicht blos in Gott, sondern Gott selbst sind, als auch das Verhältniß gegründet, in welchem Gott, als der Dreieinige, zu sich selbst steht. Gott wäre nicht, was er nach dem Begriff seines Wesens seyn soll, wenn nicht auch ein Wirken und Werden in ihm wäre, ein ewiges Gebären, das beides zugleich ist, die Geburt der Dinge und die Geburt des Sohns [12]). Das Hervorgehen des Sohns

---

plex, ideo tale esse rerum impossibile est, quod sit decisum aut sumtum ab esse Dei, quod est infrangibile. Ergo necesse est, quod fit et venit de non esse et de nihilo, postquam non potest venire de esse, quod est Deus. Et quia non esse et nihil non possunt producere aliquid, ergo necesse est, quod esse primum produxerit omne aliud esse reale de non esse et de nihil, unde solum esse potest producere esse, sic ut ignis ignem et simile suum simile. Alle diese Säze stehen ganz unvermittelt neben einander: das Endliche kann nicht vom Unendlichen seyn, weil es das Endliche, Nichtseyende ist, und doch ist es, weil es ist, nur durch das Unendliche.

12) Hierin weicht Raymund ab, indem er die Zeugung des Sohns

aus Gott, oder dem Vater, wird als ein Sprechen des Worts beſchrieben, in welchem der Vater ſich ſelbſt verſteht, mit ſei-

---

und die Schöpfung der Welt als das natürliche und künſtleriſche Produciren Gottes unterſcheidet. Tit. 47.: *Productio, qua producitur Deus de Deo, et de proprio esse Dei convenit Deo naturaliter, in quantum Deus est, et productio, qua producitur mundus de nihilo a Deo, est conveniens Deo, artificialiter, in quantum artifex est. Sed cum potuit Deus utramque productionem facere, cum sit Deus omnipotens, sequitur, quod productio, qua producitur Deus de Deo et de propria natura Dei, est magis conveniens Deo, quam productio, qua producitur mundus de nihilo. Unde prima est connaturalis, radicalis, propria, intrinseca, et alia est artificialis et extrinseca. Si ergo productio, quae minus convenit Deo, existat in re, et hoc in quantum Deus est, tunc illa, quae magis convenit Deo, maxime hoc, quia Deus est, maxime existet, quia illud, quod magis Deo convenit, hoc prius existit.* Um ſo mehr ſchaut dagegen auch Suſo die Zeugung des Sohns und die Schöpfung der Welt in ihrer weſentlichen Einheit an, wenn er den göttlichen Lebensproceß des Hervorgehens und Zurückgehens ſo beſchreibt a. a. O. S. 215.: „Alle andere Entgießungen, die in der Zeit oder in der Kreatur ſind, die kommen von dem Wiederblick der ewigen Entgießung der grundloſen göttlichen Gutheit. Und es ſprechen die Meiſter, daß in dem Ausfluß der Kreatur aus dem erſten Urſprung ein zirkeliches Wiederbiegen ſey des Endes auf den Beginn; denn wie das Ausfließen der Perſon aus Gott ein förmliches Bild iſt des Urſprungs der Kreatur, alſo iſt es auch ein Vorſpiel des Wiedereinfließens der Kreatur in Gott. Nun merke den Unterſchied der Entgießung der Kreatur von der Entgießung Gottes. Denn wie die Kreatur ein zertheiltes Weſen iſt, ſo iſt auch ihr Geben und ihre Entgießung theilhaftig (getheilt) und gemeſſen. Der menſchliche Vater gibt ſeinem Sohn in der Geburt einen Theil ſeines Weſens, aber nicht zumal und ganz das, das er iſt; denn er ſelbſt iſt ein

nem Verstand sich in sich selbst kehrt, und indem er sich selbst erkennt, sich selbst in dem Worte ausspricht, als ein Spiel,

getheiltes Gut. So nun das kundlich ist, daß die göttliche Entgießung so viel inniger ist und edler, nach der Weise der Größe des Guts, das er selbst ist, und er grundloslich übertrifft alles andere Gut, so muß von Noth seyn, daß auch die Entgießung dem Wesen gleich sey, und das mag nicht seyn, ohne Entgießung seines Wesens nach persönlicher Eigenschaft. Kannst du nun mit einem geläuterten Auge hineinblicken und schauen des obersten Guts lauterste Gütigkeit, die da ist in ihrem Wesen ein gegenwärtiglich wirkender Anfang, sich selbst natürlich und willig zu minnen, so siehst du die überschwenkende übernatürliche Entgießung des Wortes aus dem Vater, von dessen Gebären und Sprechen alle Dinge hervorgesprochen und gegeben werden, und siehst auch in dem obersten Gut und in der höchsten Entgossenheit von Noth entspringen die göttliche Dreifaltigkeit: Vater, Sohn, heiligen Geist. Und so es also ist, daß die höchste Entgossenheit bringet von der obersten wesentlichen Gutheit, so muß in der berührten Dreifaltigkeit seyn die alleroberste und allernächste Mitwesenheit, die höchste Gleichheit und Selbstheit des Wesens, das die Personen haben in jubilirender Ausgegossenheit, nach ungetheilter Substanz, ungetheilter Allmächtigkeit der drei Personen in der Gottheit." Suso führt dieß im Folgenden noch weiter aus, auch mit Berufung auf den lieben sankt Thomas, den Lehrer, der also spricht: „In der Entgossenheit des Wortes aus des Vaters Herzen und Vernunft muß das seyn, daß Gott mit seiner lichtreichen Erkenntniß auf sich selber blicke mit einer Wiederbiegung auf sein göttliches Wesen; denn wäre in der Vernunft des Vaters nicht der Gegenwurf des göttlichen Wesens, so möchte das empfangene Wort nicht Gott seyn, sondern es wäre eine Kreatur, und das wäre falsch. Aber in dieser Weise ist es göttliches Wesen aus Wesen. Und der Wiederblick des göttlichen Wesens in der Vernunft des Vaters muß geschehen mit einer nachbildenden Weise einer natürlichen Gleichheit; anders wäre das Wort nicht der Sohn. Hier hat man eine Einigkeit

das der Vater ewig an ſeiner eigenen Natur hat, als eine Anſchauung, in welcher der Vater ſich im Sohn in ſeiner eigenen Natur erblickt, als die ewige Liebe, mit welcher ſich der Vater im Sohn, und der Sohn ſich im Vater geliebt hat. Die Liebe beider iſt der heilige Geiſt, welcher, wenn der Vater dem Sohn alles gibt, was er weſentlich und natürlich hat, in dieſem Geben ausquillt [13]). Es iſt ſehr be-

---

des Weſens mit Anderheit der Perſonen; und zu einem guten Urkund deſſelben Unterſchieds, ſo ſprach der hochgeflogene Adler, ſankt Johannes: das Wort war im Anfang bei Gott." — Die allgemeinſte Idee, auf welche Suſo dieſe Anſicht vom Weſen Gottes gründet, iſt: „Ein jeglich Weſen, ſo es einfältiger iſt an ſich ſelbſt, ſo es je mannigfaltiger iſt an ſeiner kräftigen Vermögenheit. Das nichts hat, das gibt nichts; das viel hat, das mag viel geben. Nun iſt zuvor geſagt von dem einfließenden und überfließenden Gut, das Gott iſt in ſich ſelbſt; deſſen grundloſe übernatürliche Gutheit zwinget ſich ſelbſt, daß er das nicht allein will haben, er will es auch fröhlich in ſich und aus ſich theilen. Nun muß das ſeyn von Noth, daß das oberſte Gut die höchſte und nächſte Entgießung habe ſeiner ſelbſt, und das mag nicht ſeyn, ſie ſey denn in einer Gegenwärtigkeit, und ſey innerlich, ſubſtanzlich, perſönlich, natürlich und in unbezwungener Weiſe nothdürftiglich (frei-nothwendig) und ſey endlos und vollkommen."

13) Vgl. Ruysbroek a. a. O. S. 176.: „Der heilige Geiſt iſt das Feuer der Liebe, welches zwiſchen Vater und Sohn in Ewigkeit brennt." Ruysbroek beſchreibt das Leben, in welchem Gott in ſich ſelbſt und mit ſich ſelbſt lebt, ſich ſelbſt über alle Creaturen hinaus erkennt, liebt, beſizt und genießt, als einen durch die Einheit des Weſens und die Dreiheit der Perſonen vermittelten Proceß des Ausfließens und Zurückfließens. Es ſind in Gott vier abgründige Eigenſchaften. Er fließet aus der Natur nur durch Weisheit und Liebe, und zieht nach innen durch Einheit und Weſenheit. Die ewige Wahrheit wird aus dem Vater gezeugt, die ewige Liebe fließt aus Vater und Sohn

zeichnend für die Grundansicht dieser Mystiker, daß dieses Hervorgehen, dieses Sprechen und Wirken im ewigen Nun, in welchem Gott alles sieht, erkennt und wirkt, um jeden Gedanken an eine Willkür zu entfernen, weil ja Gott muß, er mag wollen oder nicht, nicht sowohl Zeugung als vielmehr Geburt genannt wird. Es ist der Proceß des sich selbst gebärenden Gottes, und zwar ist diese Geburt, was als wesentliche Bestimmung festzuhalten ist, eine Geburt, in welcher sich Gott aus sich selbst in sich selbst gebiert. Daß alles aus Gott ist, ist nur die Voraussezung, um alles zur innigsten Vereinigung mit Gott sich zusammenschließen zu lassen. Mit dem Ausdruck der empfindungsvollsten Innigkeit, welcher schon ganz an die Böhme'sche Sprache erinnert, schildern diese Mystiker die selige Wonne, in welcher der Sohn den Vater an seiner Natur umhalset, weil er, der ewige Sohn, der Widerblick der eigenen Natur des Vaters, Ein Wesen ist mit seinem Vater, oder die Liebe, mit welcher Gott in allen Creaturen nicht ihr creatürliches Seyn, sondern sein eigenes Wesen liebt. Darum sind, wie Eckart sagt, alle Creaturen ein Sprechen Gottes, eine jegliche ist voll Gottes, eine Urkunde göttlicher Natur, ein Buch, und in diesem in ihnen sich aussprechenden Zeugniß ihres göttlichen Ursprungs haben sie auch den Trieb und die Sehnsucht in sich, sich aller Schranken der Endlichkeit zu entledigen, und nach dem Ursprung, in welchem sie Eins sind, zurückzustreben, weil alle Creaturen in sich selbst nichts sind, und Gott allein die Wahrheit ist. Alle Creaturen, sie mögen es wissen oder nicht

---

aus. Das sind die beiden emanirenden Eigenschaften Gottes. Die Einheit der göttlichen Natur zieht die drei Personen durch das Band der Liebe nach innen, und die göttliche Wesenheit umfaßt die Einheit mit einer gewissen genießenden Umarmung in wesentlicher Liebe. Das sind die hineinziehenden Eigenschaften Gottes.

wiſſen, ſuchen daher ihre eigene natürliche Stätte, in welcher ſie zu ihrer Ruhe kommen; ſo kann auch die liebhabende Seele nimmer geruhen denn in Gott, und die allgemeine Sehnſucht der geſchaffenen Natur nach Ruhe und Einheit muß mit dem mächtigſten Drang und in ihrer intenſivſten Bedeutung im Geiſte des Menſchen ſich kund thun. Ihre höchſte Spize hat nun aber dieſe ſpeculative Myſtik darin, daß ſie die alle Creaturen in ihrem innerſten Weſen bewegende Macht als die Liebe des in allen Creaturen ſich ſelbſt liebenden und bekennenden Gottes betrachtet, oder als das Verhältniß, in welchem der denkende und wiſſende Geiſt zu ſich ſelbſt ſteht, als die Erhebung des Geiſtes aus der Endlichkeit ſeines Bewußtſeyns zur Unendlichkeit ſeines Weſens. Dieß ſezt voraus, daß in dem endlichen Geiſt ein Princip der Unendlichkeit iſt, und es gibt daher, wie dieſe Myſtiker einſtimmig anerkennen, einen ungeſchaffenen Funken der Seele, ein unauslöſchlich in ihr leuchtendes Licht, das ſie Geiſt, Vernünftigkeit, oder auch Gemüth nennen. Es iſt das Höchſte, wahrhaft Göttliche im Menſchen, in welchem die Seele ſo edel iſt als Gott ſelbſt, kein Unterſchied iſt zwiſchen Gott und der Seele, und die rechte Einung geſchieht zwiſchen ihr und Gott. In dieſem Funken, dieſer ungeſchaffenen Vernünftigkeit, welche Gott ſelbſt iſt, iſt die Seele allein Gottes empfänglich, ſie blickt ihn und durchbricht alle Winkel der Gottheit, und nimmt den Sohn in dem Herzen des Vaters, und in dem Grund, und ſezt ihn in ihren Grund. Es genügt ihr nicht an Güte, noch an Weisheit, noch an Wahrheit, noch an Gott ſelber, ſo wenig als an einem Stein oder Baum, ſie ruhet nimmer und bricht in den Grund, aus welchem Güte und Wahrheit hervorbrachen, und nimmt es in dem Principium, in dem Anfang, da Güte und Wahrheit ausgehen, ehe es noch einen Namen gewinnt. Dem Willen genügt wohl an Gott, als er gut iſt, aber die Vernünftigkeit ſchneidet dieß alles ab, und bricht in die Wurzeln ein, da der Sohn aus-

quillet und der heilige Geist aufblühet [14]). Es ist also im Menschen das Princip einer dem absoluten Wesen Gottes adäquaten Erkenntniß, durch welche der Mensch Gott auf absolute Weise erkennt, indem er in den innersten Grund des göttlichen Wesens eindringt und sich seiner Einheit mit ihm bewußt wird. Was aber der Mensch in diesem Princip seines Wesens ist, ist er nur an sich, und es kommt daher erst darauf an, dieses an sich Seyende seiner Natur theoretisch und practisch zu verwirklichen. Darauf bezieht sich die Frage, die hier ihre Stelle findet, wie sich das innere Licht, das die Vernünftigkeit des Menschen ist, zu der äussern Offenbarung durch Christus verhält? Eine nähere Erklärung läßt sich hierüber nicht erwarten; es kann daher im Allgemeinen nur soviel gesagt werden, daß auf dem Standpuncte dieser Mystik die Geschichte und Person Christi die äussere Anschauung des innern Processes ist, welcher in jeder einzelnen Seele seinen Verlauf nehmen muß [15]), und die christliche Offenbarung

14) Schmidt, Meister Eckart a. a. O. S. 709. Man vgl. auch folgende Stellen: Das göttliche Bild nimmt Gott nicht, als er ein Schöpfer ist, sondern als er ein vernünftig Wesen ist. — Dieser Funke widersagt allen Creaturen, und will nichts, denn bloß Gott, als er in ihm selber ist, ihm genüget weder am Vater, noch am Sohn, noch am heiligen Geist, noch an den dreien Personen, wie jegliche in ihrer Eigenschaft besteht. — Diesem Lichte genüget nicht an dem einfaltigen stillstehenden göttlichen Wesen, von wannen dieß Wesen herkommt, es will in den einfaltigen Grund, in die stille Wüste, da kein Unterschied ist, weder Vater, noch Sohn, noch heiliger Geist, in den Einigen, da niemand daheim ist, da genüget es im Licht und da ist es einiger, als es in ihm selber ist. Vgl. Tauler S. 99 f. Ruysbroek S. 188 f.

15) Es gehört hieher der ganze Proceß der Geburt des neuen Menschen aus dem alten, welcher von den practischen Mystikern, Tauler, Ruysbroek und dem Verfasser der Teutschen Theologie, so schön beschrieben wird.

kann daher zunächſt nur die Bedeutung haben, daß durch ſie dem Menſchen, was er an ſich iſt, in ſeiner Beziehung zu Gott, zum Bewußtſeyn kommt. So iſt es zu nehmen, wenn daſſelbe, was von Chriſtus gilt, auch vom Menſchen geſagt wird: alles was Chriſtus iſt, iſt auch der Menſch, wie Chriſtus als Sohn Gottes geboren wird, ſo gibt es auch eine Geburt des Sohnes im Menſchen, und in demſelben Verhältniß, in welchem der Menſch von der Endlichkeit ſeines natürlichen Seyns ſich losreißt, und in ſeine Einheit mit Gott eingeht, wird er ſelbſt der eingeborne Sohn Gottes. Da der Vater, ſagt Eckart, ſeinen Sohn in mir gebiert, da bin ich ſelbſt der Sohn, und nicht ein anderer, ſein Weſen hängt daran, daß er in der Seele, als in ſeiner Natur, ſeinen Sohn gebäre, es ſey in Liebe oder Leid; die größte Einigung, welche Chriſtus beſeſſen hat mit dem Vater, dieſe iſt auch mir möglich zu gewinnen, und alles, was Gott je ſeinem Sohn gegeben hat, das hat er auch mir gegeben, ſo vollkommen und nicht minder [16]). Wird dieſes Verhältniß in ſeiner höchſten Vollendung aufgefaßt, ſo laſſen ſich zwei verſchiedene Seiten unterſcheiden. Auf der einen Seite iſt es in dem Gerechten, welcher nichts mehr für ſich iſt, ſondern ſo Eins mit Gott, daß er Gott gleich, oder Gott ſelbſt iſt, allein Gott, welcher wirkt, und der Menſch hat dabei nichts zu thun, als zu leiden, damit Gottes Werk nicht gehindert werde, und zu ſchweigen, damit er das Sprechen des ewigen Worts, in welchem Gott ſich ſelbſt gebiert, wahrnehme [17]). Auf der andern Seite aber iſt dieſes völlige Auf-

16) Schmidt, Meiſter Eckart a. a. O. S. 727. Vgl. Tauler a. a. O. S. 127.: Da das Wort der Sohn iſt, ſo iſt Gottes Sprechen in der Seele das Gebären ſeines Sohns.

17) Schmidt, Meiſter Eckart a. a. O. S. 720 f. S. 727.: Des Gerechten Wirken iſt nichts, als das Gebären des Vaters. Vgl. Tauler a. a. O. S. 126.: Gott iſt ein lauter Wirken.

gehen des menſchlichen Wollens und Wirkens in Gott auch wieder die Freiheit des Menſchen, weil zu wollen, was Gott will, nicht die Unfreiheit, ſondern die Freiheit des Menſchen iſt [18]), und ſo wenig geht in dem unendlichen Seyn und Wirken Gottes die Freiheit und Selbſtthätigkeit des endlichen Subjects verloren, daß Eckart ſogar die kühne Behauptung wagte: Gott kann meiner ſo wenig entbehren, als ich ſeiner, wäre ich nicht, ſo wäre er nicht [19]). Es iſt ſo ein ſo inniges Wechſelverhältniß zwiſchen Gott und dem Menſchen, daß der endliche Geiſt nicht ohne den unendlichen, und der unendliche nicht ohne den endlichen ſeyn kann, und in dieſer abſoluten Identität des endlichen und unendlichen Geiſtes iſt der Menſch ebenſo das abſolute Subject, wie Gott. Gottes Erkennen, ſagt Eckart, iſt mein Erkennen; daß da geſehen wird mit dem Auge, mit welchem ich Gott ſehe, das iſt daſſelbe Auge, mit welchem mich Gott ſieht: mein Auge und Gottes Auge iſt Ein Auge [20]). Der Grund davon iſt, daß Gott weſentlich Vernunft, Geiſt, denkender, ſelbſtbewußter Geiſt iſt. Darum theilt Gott, indem er ſich ſelbſt ewig gebiert, in dieſer Geburt

---

Da nun die arme Seele mit Gott Eins iſt, ſo hat ſie nicht nur Ein Weſen, ſondern auch Ein Wirken mit ihm, ſie wirkt mit ihm alle Dinge und bleibt doch lauter und unbeweglich in ihm, d. h. wie Tauler ſonſt ſagt, Gott wirkt in den Menſchen alle ihre innern und äuſſern Werke, Gott liebt ſich in ihnen, er allein iſt es, der in ihnen denkt, liebt, will.

18) Schmidt, Meiſter Eckart a. a. O. S. 723.: Gott bezwinget den Willen nicht, er ſezet ihn in Freiheit, alſo, daß er nicht anders will, denn das Gott ſelber iſt, und das die Freiheit ſelber iſt, und der Geiſt mag nicht anders wollen, denn das Gott will, und das iſt nicht ſeine Unfreiheit, es iſt ſeine eigene Freiheit.

19) Schmidt, Meiſter Eckart a. a. O. S. 729 f.

20) Es iſt dieß die auch von Hegel Philoſ. der Rel. 1. Th. S. 149. citirte Stelle. Vgl. Schmidt, Meiſter Eckart a. a. O. S. 730.

des Menſchen beſteht nur in dieſem abſoluten

Dieß ſind die weſentlichſten Ideen die Myſtik, welche ſchon in dieſer erſten noch u Geſtalt deutlich genug ahnen läßt, welchen K artigen Entwicklung ſie in ſich ſchließt.

Drittes Kapitel.

Die Vorläufer der Reformation, Wickli

Die Scholaſtik mit ihrem zulezt immer mel zerfallenden, jeden poſitiven Inhalt von ſich rein negativen Gottesbegriff, und die Myſtik r Fülle ihrer lebensvollen zur Geburt ſich her Ideen, bilden einen ſehr auffallenden Contraſt über den düſtern Schatten einer ſchon vorü Zeit die Morgenröthe eines neu anbrechenden hebt. Ein ſolcher Gegenſaz kann nicht ohne lung ſeyn. Sie lag von ſelbſt in einem Sta welchem man ſich von der veralteten Scholaſ Ueberdruß an ihrem leeren Begriffsformalismus te, um in die Unmittelbarkeit des religiöſen Bew

---

des lebendigen Gefühls zurückzugehen, ohne jedoch auf der andern Seite die Neigung und Kraft in sich zu fühlen, dem kühnen speculativen Aufschwung zu folgen, welcher die Mystik jener Zeit zu einer so eigenthümlichen neuen Erscheinung machte. Es ist dieß der Standpunct der sogenannten Vorläufer der Reformation, welche sich den Anspruch auf diesen Namen dadurch am meisten erwarben, daß sie, der dem Bewußtseyn der Zeit entfremdeten Scholastik gegenüber, was diese nicht zu geben vermocht hatte, nur um so mehr aus der unmittelbaren Quelle alles religiösen Erkennens und Wissens zu schöpfen suchten, aus dem in sich selbst zurückgehenden Selbstbewußtseyn und dem lauteren Worte der Schrift. In der Reihe dieser Männer sind es vorzüglich nur Wickliff und Wessel, welche für die Dogmen, mit welchen sich unsere Untersuchung beschäftigt, in Betracht kommen, und zwischen diesen beiden selbst findet in Ansehung des bezeichneten Standpuncts wieder ein Unterschied statt.

Wickliffs vier Bücher Dialogen [1]) umfassen denselben Kreis, welchen die Scholastiker in ihren Sentenzen und Summen beschrieben. Obgleich die Gestalt der Theologie, welche uns aus ihnen entgegentritt, schon dem ersten Anblick nach eine wesentlich andere ist, so bietet sie uns doch gerade in den Lehren, um welche es uns hier zu thun ist, nur wenig Erhebliches dar. Es ist im Ganzen ein unklares, zusammenhangsloses, zu keinem bestimmten Resultat führendes Hin- und Herreden der drei Personen, der Alithia, die als solider Theologe spricht, der Pseudis, die als ungläubiger Sophist ihre Einwendungen macht, und der Phronesis, die als subtiler und reifer Theologe die Entscheidung geben soll, in deren

1) Dialog. libri IV. Francof. et Lips. 1759. Das erste Buch handelt von Gott und den Ideen, das zweite von der Gesammtheit der geschaffenen Dinge, das dritte von den Tugenden und Fehlern, das vierte von den Sacramenten und der Kirche.

Wechſelgeſpräch der Trialogus ſich fortbewegt. Wickliff knüpft an die Anſelm'ſche Beſtimmung an, daß Gott das ſey, über welches hinaus nichts Größeres und Beſſeres gedacht werden könne, und an das weitere theologiſche Princip, daß Gott das iſt, in Anſehung deſſen das Seyn beſſer iſt als das Nichtſeyn, was durch die Concluſion bewieſen wird: da Gott alles iſt, was Gott iſt, es aber beſſer iſt, daß Gott iſt, als daß er nicht iſt, ſo iſt folglich Gott alles, was beſſer iſt, als nicht iſt [2]). Dieſe beiden Principien werden als hinreichend betrachtet, um aus ihnen alle weſentlichen Eigenſchaften Gottes abzuleiten. Gott iſt gerecht, weil es beſſer iſt, daß etwas gerecht iſt, als daß etwas nicht gerecht iſt, ſofern nämlich das, was etwas ſo ordnet, wie es ſeyn ſoll, beſſer iſt, als was einer ſolchen Direction entbehrt. Das erſte Ordnende muß daher gerecht ſeyn. Ebendaraus erhellt, daß Gott intelligent iſt, allwiſſend, allmächtig u. ſ. w. weil es immer beſſer iſt, daß etwas ſo iſt, als daß es nicht ſo iſt, und wenn man meinen wollte, daß dabei das erſt zu Beweiſende ſchon vorausgeſezt wird, ſo darf man ſich nur des erſten Princips erinnern, welchem zufolge Gott ſo gut und vollkommen iſt, als nur immer etwas gedacht werden kann. Keineswegs aber folgt hieraus, daß Gott auch ein Mangel zukommen kann, weil dieß kein Können, ſondern ein Mangel des Kön-

---

2) Lib. I. c. 4. a. a. O. S. 11.: *Sicut Deus est optima rerum, quae potest esse, sic est quidquid est melius esse, quam non esse, et ita debet dici, quod prius principium absolute necessarium, scilicet, quod Deus est, quo majus cogitari non potest. Hoc autem principium fidei est necessarium, sicut est necessarium, Deum esse optimam rerum mundi. Iste ergo est sensus hujus principii. Deus est quidquid vel cujusmodicunque melius est aliquam rem esse, quam aliquam rem non esse, quod est necessarium.*

nens ist, ebensowenig, daß der Mensch etwas thun kann, was Gott nicht thun kann, wie z. B. der Mensch lügen kann, Gott aber nicht, weil das Lügen kein Thun ist, sondern ein Nichtthun des Guten. In der Lehre von der Dreieinigkeit erklärt es Wickliff für den thörichtsten Irrthum, anzunehmen, daß das Licht des Glaubens im Widerspruch ist mit dem natürlichen Licht, so daß, was nach dem natürlichen Licht als unmöglich erscheint, nach dem Licht des Glaubens nothwendig zu glauben ist, und umgekehrt. Das Wahre ist, daß eine solche Blindheit kein natürliches Licht ist, sondern Finsterniß, weil es nicht zwei Lichter geben kann, die auf diese Weise einander widerstreiten, wohl aber ist nach der Sünde in dem natürlichen Licht ein gewisser Mangel, welchen Gott durch seine, Erkenntniß schenkende, Gnade heilt. So kann, was der Eine im Licht der Gnade erkennt, ein Anderer im natürlichen Licht erkennen, und es gibt daher in verschiedenen Menschen verschiedene Grade der Erkenntniß der Glaubens-Artikel. Philosophen, wie Plato, haben daher durch das natürliche Licht Gott als dreieinigen erkannt, um jedoch dasselbe auch auf verdienstliche Weise zu erkennen, wird die das Licht des Glaubens bildende Gnade erfordert. Wie sich nun deduciren läßt, daß Gott reine Thätigkeit ist, unendliches Erkennen, so ist auch gewiß, daß er die Macht hat, sich und Andere zu erkennen, und diese Macht heißt Gott der Vater. Und soweit er sich selbst erkennen kann, soweit erkennt er sich selbst nothwendig, und diese Erkenntniß heißt Gott der Sohn. Und wie er nicht seyn kann, ohne sich actuell zu erkennen, so kann er sich auch nicht actuell erkennen, ohne in sich selbst zu seiner absoluten Ruhe zu kommen, und dieses zur Ruhe Kommen in sich heißt der heilige Geist. Diese drei Personen sind nothwendig gleich ewig und sich gleich, und gehen in einer bestimmten Ordnung hervor. Um die natürliche Demonstration noch mehr ins Licht zu sezen, geht Wickliff auf den augustinischen Beweis und die aristotelische Un-

terſcheidung einer **demonstratio propter quid**, und einer **demonstratio quia** zurück. Nach der erſtern wird das Verurſachte aus ſeiner Urſache aufgezeigt, nach der leztern aus der Wirkung. Die erſtere kann hier keine Anwendung finden, da Gott keine äuſſere Urſache hat, nach der leztern aber kann man ſagen: wie es eine erſte Bewegung gibt, ſo gibt es auch einen erſten Beweger, und ebenſo, wie die intellective Seele dreieinig iſt in Gedächtniß, Vernunft und Willen, ſo iſt auch Gott, als ihr Schöpfer, dreieinig. Unter dieſer Dreiheit von Potenzen der Seele ſind nicht bloße Accidenzen zu verſtehen, ſondern drei Dinge oder Weſen, deren jedes weſentlich die Seele ſelbſt iſt, obgleich nur die drei Weſen in Gott Perſonen genannt werden, da der Name Perſon in Folge eines einſtimmig anerkannten Bedürfniſſes aus Rückſicht auf die Häretiker eingeführt worden iſt. Was Wickliff in dieſer Weiſe weiter ausführt, hat kein weiteres Intereſſe, weder ein dialectiſches, noch ſpeculatives. Wickliff ſelbſt legt daher kein Gewicht darauf, und man ſieht wohl, daß er ſich in ſolchen Erörterungen auf einem ihm fremden Boden befindet; weit mehr ſpricht er ſich in ſeinem wahren Character aus, wenn er plözlich abbrechend mit ſolchen Fragen und Diſtinctionen nichts zu thun haben will [3]). Sie konnten ſeinem hell blickenden

3) Man vgl. z. B. I, 1.: *Hic faciunt logici distinctionem inutilem, quod aliqua est distinctio realis et alia distinctio rationis. — Ista autem verba sunt infructuosa et contentiosa, ideo sufficit theologo, concedere, quod prima veritas sit, Deum esse, et illa est natura divina, inferens per se vel per media quamlibet aliam veritatem. Et instantiae Sophistarum in illa materia non sunt dignae memoria.* — I, 6.: *Pater est idem, quod est filius, et exemplum omnium talium patet in materia de universalibus, ubi natura communis est suorum suppositorum quodlibet, quamvis ipsa supposita ab invicem distinguantur. Totam autem illam materiam et profun-*

actiſchen Geiſte nicht zuſagen, nur hatte er zu wenig ein eculatives Element in ſich, um ſich von der Auctorität der rgebrachten ſcholaſtiſchen Lehrbeſtimmungen innerlich ſo los- ißen zu können, wie es ſonſt in ſeinem Streben nach Un- hängigkeit und Freiheit von äuſſerem Zwange lag. Wie ir ihm die Anlage zur Speculation fehlt, mag hier noch ırch ſeine Erörterungen über die Lehre von der Menſchwer- ıng nachgewieſen werden. So grell die Schwierigkeit oder nmöglichkeit der Sache hervorgehoben wird [4]), ſo leicht ird dagegen die Löſung der Frage genommen. Wie aus r Trinität der Seele die ungeſchaffene Trinität erkannt erde, ſo könne aus der Verbindung der Seele mit dem :ibe die Menſchwerdung des Herrn erkannt werden. Wie r geſchaffene Geiſt mit dem beſeelten Leibe ſich verbinde, ıb zu Einer Perſon eines Menſchen werde, welche bei allem Bechſel der körperlichen Natur in dieſem Geiſte bleibe, ſo

---

dationem in illa relinquo logicis. — l. 7.: über die Frage, ob die göttliche Natur zeuge und gezeugt werde: *tales sunt multae difficultates, quae potius stant in logica, quam in re ipsa. Ideo circa altercationes hujusmodi non contendo.*

4) III, 27.: *Si Deus partes quantitativas continui identificare non poterit, quomodo identificare potest personalitatem verbi cum natura humana, sic quod utrumque eorum sit eadem persona? Similiter incarnatione supposita non videtur ratio, quin verbum multas naturas humanas simul posset assumere, et multae personae divinae eandem simul. Et idem est judicium de qualibet natura creata, ut videntur quidam doctores asserere, et periret omnino ratio arguendi, cum sicut nemo scit, utrum ipse sit dignus per assumtionem absconditam, sic nescit de qualibet natura, utrum scilicet Deus suus sit quodcunque animal irrationale vel accidens per assumtionem hypostaticam se latentem.*

habe ſich die Perſon des Worts, indem ſie eine ganze Menſchheit zur Einheit mit ſich verband, zu einer menſchlichen Perſon gemacht, die von Ewigkeit war, weil ſie in der Natur des Worts von Ewigkeit exiſtirte. Man dürfe ſich daher nicht vorſtellen, daß jener geſchaffene Geiſt ein vom Bewußtſeyn der zuſammengeſezten Perſon verſchiedenes Bewußtſeyn habe, ſondern das Bewußtſeyn des menſchlichen Geiſtes ſey auch das Bewußtſeyn der zuſammengeſezten göttlichen Perſon und umgekehrt, wie auch dieſe leide, was die angenommene Menſchheit leide. Wie man in der Materie von der Trinität drei Perſonen in derſelben göttlichen Natur habe, ſo in der Materie von der Menſchwerdung drei Naturen, Leib, Seele, und eine göttliche Natur in derſelben Perſon des Worts. Wenn auch Seele und Leib in den drei Tagen des Todes getrennt worden ſeyen, ſo bleibe doch wahr und kein Sophiſt könne es widerlegen, daß Gott in dieſen drei Tagen todt im Grabe gelegen ſey. Die ſcholaſtiſchen Fragen dagegen, ob die Perſon des Worts viele Menſchheiten, oder viele Perſonen dieſelbe Menſchheit haben annehmen können, werden aus dem Grunde zurückgewieſen, weil ſie etwas Ueberflüſſiges, und darum auch für Gott Unmögliches vorausſezen [5]). Wir ſehen demnach auch hieraus, daß es für

5) A. a. O. S. 163.: *Omne superfluum foret in Deo simpliciter impossibile. Omnes tales casus inaniter positi sunt simpliciter impossibiles. Et ista sententia habet colorem ex dictis, quod omne possibile est verum, et quod non oportet in Deo servare potentias infinitas formaliter loquendo, quarum nulla procedit ad actum, ut quod Deus potest assumere naturam tuam et alias infinitas. Et cum superfluit, vel potius non proficit, quod potest assumere naturam tuam, et sic de caeteris, quod potest negare se ipsum. Et certum est, quod omnes adversarii nesciunt probare possibilitatem talem casuum.*

Wickliff, wenn er auch der hergebrachten Lehre keine andere Geſtalt zu geben vermochte, doch immer wieder einen Punct gab, auf welchem ſich ſein natürliches Gefühl für die einfache, religiöſe Wahrheit gegen das weitere Eingehen in die Subtilitäten der Scholaſtik ſträubte.

In einer reineren und edleren Geſtalt ſtellt ſich uns die aus dem Wuſte der Scholaſtik ſich herausarbeitende, und wie nach langem Drangſal freier wieder athmende Theologie in Johann Weſſel dar. Hatte man einmal die Ueberzeugung gewonnen, daß die Scholaſtik auf ihren weiten Umwegen, durch alle jene ſo künſtlich angelegten und in einander verſchlungenen Argumente und Syllogismen, durch welche ſie den Inhalt des Glaubens für das religiöſe Bewußtſeyn vermitteln wollte, ihn demſelben eher in die Ferne entrücke, als näher bringe, mußte man unter der den Geiſt niederdrückenden Maſſe der abſtracteſten und ſubtilſten Beſtimmungen, mit welchen jede Lehre überladen war, je weniger ſie befriedigen konnte, nur eine um ſo ſtärkere Sehnſucht nach der einfachen Glaubenswahrheit empfinden, ſo konnte die natürliche Folge hievon nur ſeyn, daß man ſich um ſo mächtiger in den innern Mittelpunct des religiöſen Bewußtſeyns zurückgetrieben ſah. Dieſe Unmittelbarkeit des religiöſen Bewußtſeyns und ſeine Identität mit dem Selbſtbewußtſeyn des Menſchen ſpricht ſich beſonders in Johann Weſſel auf eine ſehr bemerkenswerthe Weiſe aus [6]). Daß es ein urſprüngliches, an ſich

---

ut quod Deus potest esse asinus etc. Bene tamen est verum, quod potest, si velit. — Salubrius quidem est studere veritates solidas, quam inaniter evagari circa fictitias, quas nescimus probare esse possibiles, vel eas aut earum notitias posse homini prodesse, cum multae veritates solidae et utiles jaceant hominibus occultae.

6) Ullmann, Johann Weſſel, ein Vorgänger Luthers. Hamb. 1834. S. 199 f.

zur vernünftigen Natur des Menſchen gehörendes, mit ſeinem ganzen geiſtigen Seyn zuſammenhängendes, darum auch nicht durch ein einzelnes Vermögen vermitteltes, ſondern auf der innern Gottesverwandtſchaft der menſchlichen Natur beruhendes Gottesbewußtſeyn gebe, iſt der Grundgedanke der Weſſel'ſchen Lehre von Gott. Darum gründet Weſſel die Ueberzeugung von Gottes Daſeyn und Weſen nicht auf einzelne von einem beſtimmten Puncte ausgehende Beweiſe, ſondern auf das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen überhaupt. Gott iſt ihm ſchlechthin das erſte Weſen, ein nothwendiges, lebendiges Weſen, ein ſehendes, nothwendig erkennendes, ſich ſelbſt achtendes, genießendes, weiſes und wollendes. Das Nichtſeyn Gottes würde in ſich ſchließen, daß etwas nicht ſey, was doch nothwendig ſeyn muß. Gott allein iſt, und alle übrigen Dinge ſind das, was ſie ſind, aus ihm: Gott iſt wahrhaftig, die übrigen Dinge aber, wiewohl ſie ſind, ſind nicht wahrhaftig, weil ſie um ſo weniger weſenhaft ſind je weiter ſie von der Stufe des Weſens, welches wahrhaft iſt, entfernt ſind. Auch der Menſch iſt in derſelben Abhängigkeit des Endlichen vom Abſoluten begriffen, und es gehört ganz beſonders zur Endlichkeit ſeines Weſens, daß ſein Auge zur reinen Anſchauung und Auffaſſung der göttlichen Dinge erſt durch das von Gott ausſtrahlende Licht erhellt werden muß. Auf der andern Seite aber iſt bei Weſſel auch das ſubjective Bewußtſeyn des denkenden und wollenden Ichs, als des Subjects des Gottesbewußtſeyns, um ſo ſtärker und intenſiver. Das Ich iſt, wie Weſſel ſagt, das Erſte von Allem, was dem Menſchen bekannt wird. Ich möchte wiſſen, was mein Ich iſt? Es iſt nicht mein Wille, nicht mein Urtheil, nicht mein Selbſtbewußtſeyn, nicht mein Wachen, nicht mein Schlaf. In allen dieſen wechſelnden und vorübergehenden Zuſtänden bin ich nichts deſto weniger (als das mit ſich ſelbſt identiſche Subject), wenn ich auch nicht ohne den einen oder den andern derſelben innerlich ſprechen kann: Ich

bin. Was iſt alſo das Ich anders, als die fruchtbare Quelle von allem dieſem, ſelbſt dann, wenn es nichts davon hervorquellen läßt, dennoch fähig, gute und böſe Handlungen aus ſich hervorgehen zu laſſen? Dieſes reine Bewußtſeyn der Ichheit, wie es hier von Weſſel ausgeſprochen iſt, iſt ſchon der erſte Schritt des Uebergangs zu einem Standpunct, auf welchem das Ich als denkendes und wollendes Subject das abſolute Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt zu gewinnen ſucht. Wie Weſſel überhaupt das Gottesbewußtſeyn auf die Aehnlichkeit und Verwandtſchaft des Menſchen mit Gott gründete, ſo mußte ihm beſonders auch das Verhältniß ſehr einleuchten, in welches man die drei Perſonen der Trinität zu den Grundvermögen des menſchlichen Geiſtes ſezte. Der Vater iſt die ewige, nothwendige in ſich ſelbſt lebendige Weisheit, oder der alles erwägende und umfaſſende Verſtand, der Sohn die göttliche Vernunft, oder das erſte und ewige, mit dem Verſtand gleich ewige Wort, der heilige Geiſt die göttliche Liebe, das Band der innigſten Gemeinſchaft zwiſchen Vater und Sohn, und das von beiden ausgehende Princip der Liebe. Zur tiefern Begründung dieſer pſychologiſchen Anſicht von der Trinität hat Weſſel nichts gethan, dagegen blickt ein tieferer ſpeculativer Gedanke darin durch, daß er die Offenbarung Gottes im Sohn aus dem Geſichtspunct eines Proceſſes betrachtet, in welchem die ewige abſolute Idee nach ihrer zeitlichen Verwirklichung ſtrebt, aber in ihrer Verwirklichung auch nur ein mehr und mehr unvollkommenes, oder wie Weſſel ſich ausdrückt, abgekürztes Daſeyn erhält [7]). Das erſte, urſprüngliche, ewig vollkommene, gleichſam ganz ausgeſprochene Wort Gottes iſt der göttliche Logos, der Sohn, der mit dem Vater gleichen Weſens iſt; dieſes Wort trat ſchon in eine gewiſſe Beſchränkung ein, als durch daſſelbe und nach ſeinem Bilde die Welt geſchaffen und das Unend-

7) Man vgl. hierüber beſonders Ullmann a. a. O. S. 220 f.

liche verendlicht wurde, noch mehr als es Fleiſch wurde, und ſich von der Kindheit an durch alle Stadien der Menſchheit entwickelte; aber doch trug auch das menſchgewordene Gotteswort die ganze Fülle der Gottheit und aller Schäze der Weisheit und der Erkenntniß in ſich. Weniger vollkommen iſt dieſe göttliche Weisheitsfülle niedergelegt und ausgedrückt in den Schriften, die von Chriſtus Zeugniß geben, ſey es prophetiſch oder geſchichtlich, aber doch vollendeter in den leztern, d. h. im neuen Teſtament, als in den erſtern, d. h. im alten. Hier, wie in der Schöpfung, iſt das Wort Gottes nicht vollſtändig ausgeſprochen, ſondern abgekürzt und unvollkommen. Dieſes Wort, ſagt Weſſel, wenn es gleich feſter ſteht, als Himmel und Erde, welche vergehen, und von ſolcher Tiefe und Weisheit iſt, daß die Engel es zu betrachten gelüſtet, iſt doch nicht das vollendete Wort, ſondern vielfach abgekürzt. Wie abgekürzt es ſey im Geſez und den Propheten, lehren die ſchweren Hände Moſis, die Decke über ſeinem Angeſicht, die verſiegelten und verſchloſſenen Bücher, die Hüllen und der Vorhang vor dem Heiligen. Das fleiſchgewordene Wort hat nun zwar im Lichte der Sonne ſeine Wohnung aufgeſchlagen, ſo daß Niemand ſich vor ſeinem Strahle verbergen kann, und die Erde mit Gotteserkenntniß erfüllt iſt, wie mit Meereswogen — aber auch im Evangelium und im ganzen neuen Teſtament iſt das Wort ſelbſt abgekürzt; denn wiewohl es die Klarheit der aufleuchtenden Wahrheit wiederſtrahlt, ſo drückt es doch das Wort, welches um unſertwillen Kind geworden iſt, nicht vollſtändig und adäquat aus. Denn viele von den Worten und Werken Jeſu ſind nicht aufgeſchrieben, und wenn ſie geſchrieben würden, ſo würde die Welt die Bücher nicht faſſen, die geſchrieben werden müßten. Aber wenn ſie auch geſchrieben wären, ſie würden doch das fleiſchgewordene Wort nicht vollſtändig ausdrücken. Auf beiden Seiten hat alſo Gott ſein Wort abgekürzt, in der Schöpfung und in der Schrift, und auf keiner Seite hat er es

vollendet. Gleichwohl kommt es zur Vollendung, nämlich am Ende der Dinge, wenn der Sohn ſich alles unterworfen hat, und das Reich dem Vater übergibt; wie aber dieß geſchieht, und durch welche Momente überhaupt dieſer ganze Proceß hindurchgeht, in welchem das abgekürzte Wort auch wieder das ſich vollendende ſeyn ſoll, wird von Weſſel nicht weiter entwickelt. Nur darin hat dieſe Idee eines im Weſen Gottes ſelbſt gegründeten geſchichtlichen Entwicklungsproceſſes einen weitern Anknüpfungspunct, daß Weſſel die Menſchwerdung des Sohnes Gottes nicht von der Thatſache des Falls und dem Zwecke der Erlöſung abhängig macht, ſondern den Sohn um ſeiner ſelbſt, nicht um der Menſchen willen Menſch werden läßt [8]). Nicht um meinetwillen, ſagt Weſſel, iſt das Wort Fleiſch geworden, ſondern um ſeiner ſelbſt willen, als das Wort, das in ſich, durch ſich und um ſeiner ſelbſt willen iſt. Mit jenem Menſchen iſt das Wort verbunden in ſich, durch ſich, um ſeinetwillen, weil jenem Menſchen unter allen Creaturen die höchſte Gnade, Weisheit, Gerechtigkeit, Anſchauung, Würdigung und Genuß der ewigen Gottheit, wie ſie in ſich ſelbſt iſt, zukommt. Für jenen Menſchen alſo, wiewohl nicht um jenes Menſchen willen, iſt Gott, was er an und für ſich iſt. Daher ſey auch der Ausſpruch der nicäniſchen Synode mit großer Vorſicht zu behandeln, daß er wegen uns Menſchen und unſeres Heiles Menſch geworden, wie wenn das Wort blos um unſertwillen, ſonſt aber nicht Menſch geworden wäre. In den Endurſachen ſey keineswegs die Ordnung ſo, daß die höheren nicht ſowohl um ihrer lezten Zwecke willen, als um der geringeren willen ſeyen [9]).

---

8) Weſſel ſchrieb eine eigene Schrift: De causis incarnationis et de magnitudine dominicae passionis libri II. Auch in der Farrago rerum theolog. handelt er de causis, mysteriis, et effectibus dominicae incarnationis et passionis.

9) Man vgl. auch Ullmann a. a. O. S. 253.: Die Vorzüglichkeit

In dem Leztern ſcheint die areopagitiſche Idee, daß die niedrigern Ordnungen von den höhern getragen werden, und durch ſie allein bedingt ſind, durchzublicken, während zugleich das, was Weſſel über die Vorzüglichkeit des mit Chriſtus verbundenen Menſchen, oder die heilige Seele Chriſti, ſagt, an die Lehre des Origenes von der Perſon Chriſti erinnert. In der Perſon Chriſti, wie ſich Weſſel dieſelbe gedacht zu haben ſcheint, ſchließt ſich die höchſte Stufe der menſchlichen Ordnung mit der göttlichen ſo zuſammen, daß das Band dieſer Einheit die hohe moraliſche Vortrefflichkeit der menſchlichen Seele Chriſti iſt. Aber auch dieſe Idee iſt nur angedeutet, nicht weiter entwickelt, wie denn Weſſel überhaupt nicht der Mann war, auf ſpeculativem Wege ein neues Gebäude der Theologie aufzuführen.

Daß aber auch er mit der alten Scholaſtik nichts mehr zu thun haben wollte, und in ihr nur eine Form des Geiſtes ſehen konnte, in welcher der Geiſt ſich ſelbſt fremd und äuſſerlich geworden war, und aus welcher er erſt in ſich ſelbſt wieder zurückkehren mußte, um ſich aus der unmittelbaren Quelle alles geiſtigen Lebens für eine neue Epoche ſeiner Entwicklung zu begeiſtern, macht auch ihn, als einen Hauptrepräſentanten der der Reformation vorangehenden Zeit, zu einem bedeutenden Moment des großen Umſchwungs, der im Bewußtſeyn jener Zeit erfolgte. Das negative Verhältniß, in welchem er zur Scholaſtik ſtund, hatte in Verbindung mit dem kritiſchen und practiſchen Sinne, mit welchem er die

---

des Lammes iſt größer und erhabener, als die des ganzen Reiches. — Von einem weiſen Schöpfer wird immer das geringere Gute wegen des höhern Guten angeordnet. — Es iſt alſo mehr das ganze Reich um des Lammes als das Lamm um des Reiches willen, und wenn eines von beiden zu Grunde gehen müßte, das Reich oder der König, ſo würde Gott eher die ganze übrige Schöpfung vernichten, als das Lamm.

Mängel der Theologie und des kirchlichen Lebens ſeiner Zeit aufdeckte, einen ganz andern Character, als die negative Polemik, mit welcher Occam die Scholaſtik beſtritt, während er doch ſelbſt noch von dem ſcholaſtiſchen Geiſte ganz durchdrungen war. Durch völlige Befreiung des Geiſtes von der Macht der alten Bande mußte erſt die Stätte bereitet werden, in welcher der Geiſt in einer neuen Form des Bewußtſeyns Wohnung machen ſollte.

Zuſätze.

Zu S. 79. Lin. 4. Anm.

Von der zwiſchen Julianus und Severus über die Vergänglichkeit des Leibes Chriſti entſtandenen Streitfrage ſpricht auch Nicolaus von Methone in dem von Vömel in zwei Programmen des Frankfurter Gymnaſiums vom J. 1825 u. 26 herausgegebenen Anecdotum P. II. S. 11 f. Ullmann, in der Abhandl. über Nicol. von Meth. u. ſ. w. Theol. Stud. u. Krit. 1833. S. 704., hat auf das in dieſer Stelle Enthaltene als eine Nachricht aufmerkſam gemacht, welche von den Kirchenhiſtorikern ſehr berückſichtigt zu werden verdiene. Inſofern mag ſie hier nicht ganz übergangen werden, ich habe jedoch nur das auch ſonſt ſchon Bekannte gefunden. Das ζήτημα, wird geſagt, ſey geweſen: πότερον φθαρτὸν δεῖ λέγειν τὸ σῶμα τῦ κυρίου ποτὲ, ἢ οὐδέποτε, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς ἑνώσεως ἀπαρνηθῆναι τῆς φθαρτῆς φύσεως τὸ ἰδίωμα, ὡς μιᾶς φύσεως γενομένων τῶν δύο καὶ τῆς οὐσιώδους διαφορᾶς μηκέτι γινωσκομένης, τῦ δὲ κρείττονος καὶ θείου μᾶλλόν πως ἐκνικήσαντος ἅμα τῇ πρώτῃ συναφείᾳ καὶ πρὸς τὸ ἑαυτοῦ ἰδίωμα τὸ ἧττον ἐναρμοσαντος τῆς ἐν αὐτῷ φυσικῆς ἰδιότητος (so daß das beſſere göttliche Princip ſchon im erſten Moment der Vereinigung durchdrang und das Geringere der phyſiſchen Eigenthümlichkeit in ihm, das Menſchliche, mit ſeinem Idiom harmoniſch machte). Julianus habe nur die Conſequenz der monophyſitiſchen Lehre in's Auge gefaßt, und im offenen Widerſpruch gegen die Wahrheit die ſtete und ſchlechthinige Unvergänglichkeit des Leibs des Herrn eigenmächtig behauptet, Severus dagegen, im Widerſpruch mit ſich ſelbſt, mit der Wahrheit und mit der Lüge, als ψευδαληθής, Wahrheit und Lüge in einem Mittlern zu combiniren geſucht. Die wahre, feſte, ſich gleich bleibende Mitte ſey nur die kirchliche Lehre, welche einerſeits den Unterſchied annehme, aber nicht im Sinne des Severus, und andererſeits die Einheit, jedoch auch nicht im Sinne der, allen Unterſchied aufhebenden, Lehre des Julianus, aus welcher ſich nur die Alternative ergebe, den Herrn entweder für einen bloßen, unter göttlicher

Einwirkung ſtehenden, Menſchen, oder für einen nackten, nicht menſchgewordenen, Gott zu halten, in welchem lezteren Fall entweder ſein Menſchliches, wenn es ihm nicht als Gott zugeſchrieben werden ſoll, zum doketiſchen Schein, oder die evangeliſche Geſchichte zur Lüge werden müſſe.

Zu S. 131. Lin. 6.

Die Epist. Elip. ad Migetium findet ſich in H. Florez Espanna Sagrada. Madr. 1754 — 76. T. V. S. 543. Vgl. Neander a. a. O. S. 315.

Zu S. 343. Anm. 92.

Daraus iſt es zu erklären, daß überhaupt der Begriff Chriſti bei Erigena ſehr zurücktritt und ſeine hiſtoriſche Bedeutung verliert. Das Menſchliche verſchwindet im Grunde ganz. Erigena behauptet daher nicht nur in der zuvor genannten Stelle die Ubiquität der menſchlichen Natur *(nulli dubium, quin ipsa caro in virtutem et spiritum transformata nullo loco contineatur, nullo tempore mutetur, sed sicut Dei virtus et spiritus, verbum videlicet, quod etiam in unitatem sibi substantiae acceperat, omnia loca et tempora et universaliter omnem circumscriptionem excedat)*, ſondern auch die Allwiſſenheit Chriſti ſchon im Mutterleibe (De div. nat. IV, 9.: *ipse, qui solus natus est absque peccato in mundo, redemtor videlicet mundi, nunquam talem ignorantiam perpessus est, sed confestim, ut conceptus et natus est, se ipsum et omnia intellexit, et docere ac loqui potuit)*. Chriſtus iſt als Gottmenſch die Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen, der Menſch an ſich, oder die Menſchheit, ſofern in ihr alles, was in den einzelnen Individuen ſündhaft, unvollkommen, endlich iſt, zur reinen Unſündlichkeit aufgehoben iſt. Was Erigena V, 31. ſagt: *Humanitas tota in omnibus est et tota in singulis, sive boni sint, sive mali. Nullius enim stultitia repellitur, nullius malitia detinetur, nullius vitio corrumpitur sordibusve polluitur, pura in omnibus, in superbis non inflatur, in pusillanimis non tabescit — aequalis in omnibus, aequaliter in suos participes proveniens, melior in bonis non est, quam in malis, neque deterior in malis, quam in bonis — siquidem — libera est penitusque absoluta ab omni peccato*, findet von ſelbſt ſeine Anwendung auf Chriſtus.

Zu S. 370. Lin. 4.

Vgl. Frank, Anſelm von Canterbury, Tüb. 1842.

Zu S. 533. Anm. 15.

Dieſelbe Frage unterſucht Petrus Lombardus Sent. Libr. I dist. 43. u. 44. Zur Beantwortung der Frage, ob Gott *alio modo vel meliori, quam facit, possit ea facere, quae facit?* macht er die Unterſcheidung (Dist. 44. C): *si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius nec melior modus esse potest: non enim potest facere aliquid aliter vel melius, quam facit, id est alia sapientia vel majori sapientia, nihil enim sapientius potest facere, quam facit: si vero referatur modus ad rem ipsam, quam facit Deus, dicimus quia et alius et melior potest esse modus: et secundum hoc concedi potest, quia ea, quae facit, potest facere melius et aliter quam facit, quia potest quibusdam meliorem modum existendi praestare et quibusdam alium.* Hiemit wird alſo geſagt: das Einzelne für ſich kann zwar anders und beſſer ſeyn, als es iſt, aber nicht das Ganze. Da aber das Ganze nichts anderes iſt, als die Geſammtheit des Einzelnen, und jedes Einzelne durch ſein Verhältniß zu dem andern und dem Ganzen beſtimmt wird, ſo hebt ſich jenes *posse* auf in Beziehung auf das Einzelne auf, und Petrus müßte demnach behaupten, daß die geſchaffene Welt mit der in ihr ſich verwirklichenden Weisheit und Allmacht völlig congruent iſt. Allein der Magiſter kommt über dieſes Verhältniß zu keiner klaren Anſicht, indem er auch wieder das Gegentheil behauptet, wie aus Dist. 43. E. zu ſehen iſt, wo er auf den Saz: *quod Deus non possit plura quam vult, sicut non vult plura quam potest: sicut enim voluntas non est major potentia, ita nec potentia major est voluntate: ideoque sicut plura non vult quam potest, ita eum non plura posse quam velle dicunt*, zwar zunächſt erwiedert: *nec voluntas potentia nec potentia voluntate major est, quia una et eadem res est potentia et voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset major se ipso, si voluntas major esset potentia, vel potentia voluntate*, aber unmittelbar hinzuſezt: *nec hac auctoritate negatur, Deum plura posse quam velle, quia plura sunt subjecta ejus potentiae quam voluntati. Fateamur itaque, Deum plura posse facere, quae non vult, et posse dimittere, quae facit.* So kommt auch bei Petrus, wie bei den Scholaſtikern über-

haupt, die abſtracte Allmacht immer wieder über das concrete Wiſſen und Wollen zu ſtehen, und Gott behält in dieſer Abſtractheit immer einen Ueberſchuß für ſich zurück, welcher nie zur Realität kommt.

Zu S. 648. Anm. 76.

Bei der Frage: wie Gott das Zufällige vorausweiß? widerlegt Duns Scotus 1. die Meinung des Bonaventura in dem Commentar zu den Sentenzen Dist. 35 u. 39.: daß die Ideen des göttlichen *intellectus* wegen der Vollkommenheit, mit welcher ſie repräſentiren, *quia repraesentant illa, quorum sunt, non solum secundum se totum, sed etiam secundum omnium rationem et habitudinem extremorum, — sunt ratio sufficiens non tantum simpliciter apprehendendi illa ideata, sed etiam apprehendendi omnem unionem illorum et omnem modum ipsorum ideatorum pertinentem ad existentiam eorum.* Das Hauptargument dagegen iſt, daß die Wirklichkeit aus der Idee nicht erkannt werden kann. *Rationes cognoscendi terminos alicujus complexionis non sufficienter causant notitiam illius complexionis, nisi illa nata sit cognosci ex terminis.* Dieß iſt aber bei einer *complexio contingens* nicht der Fall, weil ſie ſonſt nothwendig wäre. Ferner: *eodem modo sunt ideae possibilium non futurorum, sicut futurorum, quia differentia illa non futurorum a futuris non est nisi per actum voluntatis divinae, ergo idea futuri possibilis non magis repraesentat ipsum futurum esse, quam idea possibilis non futuri.* 2. Die Meinung des Thomas: *quod certam notitiam habet Deus de futuris contingentibus per hoc, quod totus fluxus temporis praesens est aeternitati, et omnia, quae sunt in tempore.* (Vgl. Thomas Summa Theol. P. I. qu. 14. art. 13. oben S. 639.) Darauf erwiedert Duns Scotus: *Si sessio mea futura, non tantum quantum ad entitatem, quam habet in esse cognoscibili, sed etiam quantum ad entitatem, quam habet in esse existentiae, est nunc praesens aeternitati, ergo nunc est producta in illo esse a Deo, nam nihil aliud a Deo habet esse in fluxu temporis, nisi sit productum a Deo secundum illud esse: ergo illud, quod jam ab ipso productum, iterum producetur in esse, et ita bis producetur in esse.* Ferner erklärt jene Meinung, ſagt Duns Scotus weiter, nicht, was ſie erklären ſoll, die *certa notitia futurorum, quia ista sessio praeter hoc, quod praesens est aeternitati,*

secundum quod est in aliqua parte temporis, ipsa tamen est futura in se: secundum hoc, quod futura est et a Deo producenda, quaero, utrum habeat certam notitiam ejus aut non? — De sessione mea, quae est nunc in actu posita, non habet intellectus divinus certitudinem causatam in ipso ab ipsa sessione. Non enim movet sessio intellectum ejus: ergo eodem modo omnia temporalia, si sint in existentia sua praesentia aeternitati, secundum illas existentias eorum, non faciunt certitudinem in intellectu divino de eis, sed oportet per aliud de eis habere certam notitiam de existentiis, et illud aliud sufficit nobis. Das Moment der Frage iſt auch hier ein weſentlicher Differenzpunct zwiſchen Thomas und Duns Scotus. Weiß Gott das Künftige nur, ſofern er es als ein ewig Gegenwärtiges anſchaut, ſo weiß er es nicht nach ſeiner zeitlichen empiriſchen Wirklichkeit als *complexio contingens*, ſomit auch nicht als Zufälliges, ſondern als Nothwendiges. Es iſt nur ein Widerſpruch, wenn Thomas a. a. O. ſagt, Gott wiſſe die *contingentia infallibiliter in quantum subduntur divino conspectui, secundum suam praesentialitatem*, und doch ſeyen ſie *futura contingentia suis causis comparata.* Die empiriſche Wirklichkeit kommt alſo der Idee des Abſoluten gegenüber nicht zu ihrem Recht. Deswegen bringt Duns Scotus mit allem Nachdruck darauf, daß es ein Zufälliges gibt, daß, wie er ſich a. a. O. S. 1317. ausdrückt, *contingentia est modus positivus entitatis, sicut necessitas est alius modus, et omne positivum, quod est in effectu, principalius est a causa priore — propter quod nullum causatum esset formaliter contingens, nisi a causa prima contingenter causaret.* Gibt es aber ein Zufälliges in ſeinem weſentlichen Unterſchied vom Nothwendigen, ſo kann dieſes Zufällige auch durch das Wiſſen Gottes nicht aufgehoben werden, und Duns Scotus gibt daher zu (wodurch Einwendungen, wie die oben S. 659. Anm. 84. erwähnten, beantwortet werden), *quod contingentia, relata ad divinam scientiam, sunt necessaria necessitate consequentiae. hoc est, ista consequentia est necessaria; si Deus scit illa esse futura, illa erunt, non tamen sunt necessaria necessitate absoluta, nec necessitate consequentis*, a. a. O. S. 1317. Es iſt dieß eine bei den Scholaſtikern ſehr gewöhnliche Unterſcheidung, welche der Sache nach auch ſchon Anſelm macht, wenn er

De concord. praesc. et praed. etc. I, 2. f. von der vorangehenden Nothwendigkeit diejenige unterſcheidet, welche *rei positionem non praecedit*, d/h. die Wirklichkeit zur Vorausſezung hat, und den Hauptſaz aufſtellt: *non est impossibile, simul esse praescientiam Dei, per quam futura, quae praescit, dicuntur esse ex necessitate, et libertatem arbitrii, per quam multa fiunt sine necessitate.* Wenn aber Duns Scotus, mit Rückſicht auf die Auctorität derer, welche behaupten, *omnia esse praesentia aeternitati*, auch wieder ſagt a. a. O.: *Non aliter cognoscit Deus facta, quam fienda, et ita perfecte sunt praesentialiter cognita ab intellectu divino, fienda sicut facta*, ſo iſt dieß mit den Gründen, mit welchen er die Meinungen des Thomas und Bonaventura beſtreitet, ſchwer zu vereinigen. Weiß Gott das Künftige nur, wenn er es als Künftiges und Zufälliges weiß, ſo muß in jedem Fall der von Thomas, wie ſchon von Auguſtin und Anſelm, aufgeſtellte Saz: daß Gott die Dinge nicht weiß, weil ſie ſind, ſondern daß ſie ſind, weil er ſie weiß, gerade umgekehrt werden. Gott weiß alſo die Dinge, weil ſie ſind, aber wie kann er ſie als das, was ſie in der Wirklichkeit ſind, wiſſen, ehe ſie wirklich ſind? Das Wiſſen Gottes wird von der zeitlichen Wirklichkeit abhängig, und wenn es gleichwohl davon unabhängig ſeyn ſoll, ſo bleibt nichts anderes übrig, als ein doppeltes Wiſſen Gottes in demſelben Sinne anzunehmen, in welchem Duns Scotus oben von einem doppelten Producirен Gottes ſprach. Idee und Wirklichkeit ſtehen alſo in gleichem Recht einander gegenüber, auf dieſelbe Weiſe, wie bei Duns Scotus Freiheit gegen Freiheit ſteht.

Verzeichniß von Druckfehlern im erſten Band.

S. 19. Z. 8. l. dieſe ſt. dieſer
— 31. Anm. Z. 16. v. u. l. Schickſal ſt. Schick
— 35. Z. 16. l. Eſtaſe ſt. Extaſe
— 37. Z. 18. l. dar ſt. da
— 46. Z. 13. v. u. l. Natur ſt. Natur
— 55. Z. 13. v. u. l. daß ſt. das
— 57. Z. 7. v. u. l. ausgeſprochenen
— 70. Anm. 21. l. ἐταμεν ſt. ἐτεμεν
— 82. Z. 15. l. Das — das ſt. Der — der
— 83. Z. 18. l. allein ſt. allen
— 128. Z. 5. v. u. iſt nach „klaren" das Comma zu ſtreiche
— 158. haben die beiden Anm. 9 u. 10 ihre Stelle zu wechſeln
— 165. Anm. 2. Z. 3. v. u. l. θεὸς, und ἂν ſt. θεὸς). Z. (ἐν
— 192. Z. 9. v. u. l. beſtimmt
— 221. Anm. Z. 3. v. u. l. παρα, ſt. παρα.
— 223. Anm. Z. 7. v. u. l. ὅπερ ſt. ἀπὸ
— — Z. 12. v. u. iſt „ſich" zu ſtreichen.
— 224. Z. 10. l. *tota totum*
— — Anm. Z. 4. v. u. l. ψυχὴν
— 228. Z. 4. v. o. l. das ſt. die
— 233. Anm. Z. 3. v. u. l. ἵνα ſt. ἴν,
— 247. Anm. Z. 12. l. *est* ſt. *es*
— 258. Anm. 21. Z. 2. v. u. l. πρᾶγμα
— 259. Anm. 25. Z. 1. v. u. l. ἑκάστοτε
— 260. Z. 12. l. Weſens ſt. Weſen
— 284. Anm. 56. Z. 3 u. 4. l. darauf aufmerkſam
— 286. Anm. Z. 3. v. u. l. ἰδίαν u. Z. 11. ἰδιότης
— 296. Z. 1. v. u. l. Schriftſteller
— 339. Anm. 92. Z. 6. l. μέρος
— 344. Anm. 3. Z. 3. v. u. l. ἀπίαις ſt. ἀπίας
— 349. Anm. 12. Z. 2. l. ἂν ſt. ἀν
— 356. Z. 4. l. ſprödbe ſt. ſchnöde
— 383. Anm. 37. Z. 1. v. u. l. ἀβελτηρίαι
— 393. Anm. Z. 11. v. u. l. ἦν ſt. ἤ
— 400. Z. 8. l. ἦν ſt. ἤν u. Z. 20. l. das ſt. daß

S. 431. L. 12. v. u. l. würde ſt. wird
— — L. 14. v. u. l. er ſt. es
— 445. L. 3. l. Geiſt; ſt. Geiſt,
— 457. Anm. L. 2. v. u. l. ἀντιχρυς
— 484. Anm. 21. L. 3. l. ἐν ταῖς
— 537. Anm. 23. L. 3. v. u. l. ἦν ſt. ἦν
— 561. L. 14 u. 15. l. pſychiſchen ſt. pſyſiſchen
— 572. L. 13. l. 5 ſt. 3
— 589. Anm. 7. L. 1. l. ἡμᾶς
— 604. Anm. L. 2. v. u. ποτὲ
— 618. Anm. 43. L. 1. l. οἴεται
— 705. Anm. 13. L. 3. v. u. l. πλεῖστα τῶν
— 717. Anm. L. 1. iſt vor *peccassent* noch *non* zu ſezen.
— 718. Anm. L. 2. v. u. l. Unwand. ſt. Umwand.
— 725. Anm. L. 1. l. εὐδοκία
— 892. L. 16. l. Anfangs ſt. Umfangs
— 927. L. 14. l. des Böſen ſt. des Guten